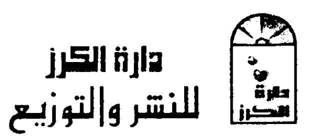
فصول ومقالات
فى
جدلية الذات والآخر

دكتور
ماجد مصطفى


دارة الكرز
للنشر والتوزيع
Email:darat_al_karaz@yahoo.com

١٧ ش منشية البكري – مصر الجديدة
ت: ٤٥٥١٣٠٤

الطبعة الأولى ٢٠٠٥

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/٤٥٠٣

الترقيم الدولي: ٥-٠٤-٦١٥٦-٩٧٧

طبع في القاهرة

مقدمة

هـذه فصـول ومقالات تشكل تجربة في كتابة المقال الجدلي متخذة من جدلية الذات والآخر موضوعًا لها. والذات هنا هي ذات الكاتب بما تحمله من ثقافـة خاصـة هـي ثقافته العربية المعاصرة وما يشغل هذه الثقافة من قضايا ومشكلات، وما تطرحه من أسئلة منها القديم ومنها الحديث والمعاصر.

وبمقـدار حيوية الثقافة يكون عدد أسئلتها ونوع هذه الأسئلة، ولا توجد ثقافـة بـلا أسـئلة، ومن هنا يكون اتصالها ومحاوراتها المتواصلة مع الثقافات الأخرى أخذًا وعطاءً.

ولم تكـن الـثقافة العربية في يوم من الأيام ثقافة معزولة أو منغلقة على نفسـها، بـل إن الإنسان العربي -بحكم الموقع الجغرافي- كان دائم الاتصال بالعـالم من حوله، فإما يذهب إليه، كما حدث في بعض فترات التاريخ، وإما أن يـأتي العالم إليه كما حدث ويحدث في أغلب الأحيان؛ بحكم توسط هذه المنطقة من العالم بين شرقه وغربه وبين شماله وجنوبه.

وكـان بعـض المفكرين المعاصرين يرون في هذا الموقع مصادفة جغرافية سيئة، والبعض الآخر كان يرى فيها «عبقرية المكان»!

وسـوف يجـد القارئ الكريم في هذه الفصول والمقالات معالجة لبعض القضـايا الحيوية والموضوعات الساخنة والأسئلة المطروحة في الساحة الثقافية العربية في الوقت الراهن. ولا تبحث هذه المقالات والفصول عن إجابة للأسئلة أو حلـول جاهـزة للمشكلات، بل كل ما تسعى إليه هو محاولة بلورة رؤية واضحة لطبيعة هذه الأسئلة ونوع هذه المشكلات.

وقـــد سألتني طالبة ذكية في إحدى المحاضرات: لماذا يكتفي كاتب في قامة نجيـــب محفوظ بالكشف عن مشكلات المجتمع المصري وتعريته دون أن يطرح حلاً أو يصف علاجًا؟!

وكانـــت إجـــابتي بأن ضربتُ لها مثلاً في مجال الطب: فإذا كان الطب الحديث قد استطاع توصيف مرض السرطان والكشف عن طبيعته فإنه لم يجد لـــه العلاج الناجع حتى الآن، وهذا لا يقلل من قيمة اكتشاف مرض السرطان وتحديد طبيعته التدميرية في الجسم الإنساني.

وكذلـــك الكاتـــب لـــيس مطلوبًا منه اكتشاف علاج لأمراض المجتمع السياســـية والاقتصادية والاجتماعية والدينية لكن المطلوب منه في المقام الأول الكشف عن هذه الأمراض وتحديد طبيعتها بدقة وأمانة وعمق.

فليس مطلوبًا من الكاتب إملاء رأيه ورؤيته على المتلقي، وإنما إدارة حوار خصب معه ينمو من خلاله وعي المجتمع ويتواصل أفراده بهدف تجاوز اللحظة الراهـــنة ســـعيًا نحـــو مســـتقبل أفضل يكون أكثر حيوية وأعلى في درجات الإنسانية.

تمهيد

(١) المقال شكلاً أدبيًا

المقـــال شـــكل فني حديث نسبيًا، فقد ارتبط ظهوره باختراع الطباعة في القـــرن الخامس عشر على يد الألماني «جوتنبرج»، ونتج عن اختراع الطباعة ظهـــور المطـــبوعات الدورية: الصحف والمجلات، فمنها اليومي، والأسبوعي، والشـــهري، والفصـــلي، والسنوي، إلخ... وهذه المطبوعات الدورية هي التي جعلـــت المقـــال هو الشكل الأكثر ذيوعًا وانتشارًا، والأكثر ألفة وحميمية بين القراء والكُتّاب على السواء.

والمقال هو أبسط الأشكال الكتابية وأقلها تعقيدًا من حيث التكنيك على مستوى الشكل والمضمون:

- **فمن حيث الشـــكل**: المقال فن نثري يتكون من ثلاثة عناصر بسيطة هي: المقدمة والمتن والخاتمة. فلكل مقال مقدمة أو استهلال يشير إلى الموضوع الذي سيتناوله، ومتن وهو موضوع المقال، ثم خاتمة تنذر بانتهاء المقال.

- **ومـــن حيـــث المضـــمون**: يســـتوعب المقال كل ما يمكن تناوله من موضوعات علمية أو فنية أو دينية أو فلسفية.

وفي كـــتابه المهـــم «فن الأدب» يتوقف توفيق الحكيم عند مقولة للشاعر الفرنسي الكبير «بول فاليري» تكشف عن خطورة الدور الذي يلعبه اليوم هذا الفن في حياتنا:

قـــال بـــول فاليري في حديث له حول القراءة والكتب: إن الإنسانية في جملـــتها لا تقرأ اليوم شيئًا غير الصحف!.. ثم انتهى إلى هذا القول المستغرب صدوره منه:

«يجب تعليم تلاميذ المدارس أن يطالعوا الصحف!.. ولست أمزح؛ ذلك أن الشعب -إذا كان هو الحاكم- فإن للحاكم أن يتسلم في كل صباح تقريرًا عن حالة ملكه وحالة العالم!.. هذا التقرير موجود في الصحف!.. على أنه ينبغي تعلم كيف يستخرج ذلك منها. إن تحليل صحيفة من الصحف، وغربلتها؛ هما رياضة على أكبر جانب من الفائدة وربما على أعظم جانب من القيمة أيضًا!.. إن الغذاء العقلي للجنس البشري، إنما يعد الآن إعدادًا في مطابخ الصحف؛ لأن الأغلبية الساحقة -ممن يعرفون القراءة- لا يملكون من الوقت لهذه القراءة أكثر من ساعة في اليوم!.. وهذه الساعة -التي تختلس اختلاسًا أثناء ركوب المترو أو القطار أو الأكل في المطعم- لا يمكن أن يشغلها غير الصحف»! (توفيق الحكيم: فن الأدب - دار مصر للطباعة - القاهرة: ص ١٦٨).

ليست المقالات الصحفية فقط هي التي يقبل عليها جمهور القراء بل هناك الدوريات والمجلات العلمية المتخصصة التي تنشر الأبحاث الأكاديمية في شتى التخصصات، وهذه المجلات تظهر فيها الأبحاث في شكل مقالات، وكثير من هذه المجلات تطرح لجمهور القراء لدى باعة الصحف وفي المكتبات العامة، فهي متاحة أيضًا للقارئ العام. وبذلك استطاع هذا الشكل الكتابي استيعاب أكبر مساحة للنشاط الفكري لدى الإنسان في العصر الحديث كما استطاع استقطاب أكبر قدر من القراء بالمقارنة مع أشكال الكتابة الأخرى.

(٢) تجارب في كتابة المقال:

كان أستاذنا د. عبد الله خورشيد (ت ١٩٩٠) يدرِّس لنا مادة المقال بقسم اللغة العربية بكلية الألسن في الفرقتين الأولى والثانية. وأول إجراء في هذا

المنهج يتلخص في هذه الجملة: «اكتب مقالاً في أي موضوع تريد أن تكتب فيه؛ وليس مطلوبًا منك سوى شيء واحد هو أن تكون لغتك العربية سليمة».

وبدأنا نكتب مقالات.

وكانت البداية صعبة: فماذا أكتب؟ وعن أي موضوع أتحدث في مقال؟ وبأي أسلوب؟ وهل أجعل المقال طويلاً يستوعب عددًا من الصفحات؟ أم أوثر الإيجاز بما قل ودل؟

كنت أكتب مقالاً كل أسبوع وأسلّمه لأستاذي في محاضرة المقال. وكان أستاذنا يطلب من بعضنا قراءة مقاله في المحاضرة ونشترك جميعًا في التعليق عليه. ومع الوقت بدأت تظهر ملامح أسلوب كل منا والموضوعات التي يميل إلى الكتابة فيها. فبعضنا كان يكتب في الموضوعات الدينية، وبعضنا كان يعرض الكتب، وآخر يكتب قصة قصيرة، والبعض الآخر يكتب مقالات نقدية، وآخر يكتب في موضوعات اجتماعية، وآخر يكتب موضوعات سياسية.

واكتشفت مع الوقت أن كتابة المقال —على الرغم من سهولتها ويسرها— ليست عملية آلية ميكانيكية، وأن اختيار الموضوع والأسلوب لا يخضع للعشوائية بل إن كتابة المقال تستلزم قبل كل شيء «رؤية» وهذه الرؤية تستلزم «رصيدًا فكريًا»، وهذا الرصيد الفكري ينمو مع الإكثار من القراءة والاطلاع بل والبحث عن المعلومات الكافية لتناول موضوع ما أريد أن أكتب فيه. واكتشفت عددًا من العلامات المهمة في تكنيك كتابة المقال خصوصًا والكتابة عمومًا:

- لا يمكن أن أكتب عن شيء أو موضوع لا أعرفه بل يجب أن أكتب عن موضوع أعرفه جيدا لأتمكن من إضافة الجديد فيه.

- وجدت أن أفضل الموضوعات للكتابة هي الأشياء القريبة مني: البيت، الشارع الذي أسكن فيه، الأصدقاء، العمل (الدراسة: الكلية، الرحلة اليومية من البيت إلى الكلية، الأشخاص الذين أقابلهم، والأشياء التي أراها وأتعامل معها)، الصحف والمجلات والكتب التي أقرؤها، التليفزيون: برامجه وقنواته وما يعرضه من مسلسلات وأفلام، المشكلات التي تقابلني في حياتي اليومية.

ووجدت أن هناك كنزًا أحمله معي هو أيام طفولتي، عندما كنت أتعرف على العالم لأول مرة وهذه الدهشة الرائعة التي كنت أعيشها والتسجيل الدقيق لكل صغيرة وكبيرة. واكتشفت أن كل الكتاب الكبار سواء في العربية أو في غيرها من اللغات كتبوا عن طفولتهم أروع أعمالهم وأكثرها عمقًا وثراءً. ولا شك أن التنقيب في كنز الطفولة هو إعادة اكتشاف لذات الكاتب وعلاقته بالعالم ورؤيته له، لأن السنوات الأولى في عمر الإنسان هي أخطر فترة في حياته لأنها هي البوتقة التي تتشكل فيها شخصيته وتظل معه طول العمر.

كما وجدت أنه لا مانع -إذا أردت أن أكتب عن موضوع لم أعشه أو شخصية لم أقابلها- أن أجمع المعلومات الكافية عنه قبل أن أكتب عنه.

وسوف أضرب هنا أمثلة -وإن لم تكن في مادة المقال بالتحديد- لأدباء مصريين كبار وكيف اختار كل منهم الموضوع الموضوعات التي عالجها في أعماله الأدبية:

- توفيق الحكيم، وهو دارس للقانون ومتخرج في كلية الحقوق وعمل وكيل نيابة؛ لذلك وجدناه يكتب: رواية «يوميات نائب في الأرياف»، وعن رحلته إلى فرنسا للدراسة كتب: رواية «عصفور من الشرق» و «زهرة العمر» وهي رسائل من توفيق الحكيم إلى صديه الفرنسي «أندريه».

- يوسف إدريس، وهو دارس للطب ومتخرج في كلية طب قصر العيني، يكتب قصصًا كثيرة تدور حوادثها في المستشفى، وأبطالها من الأطباء والمرضى، فله: «لغة الآي آي» بطلاها طبيب ومريض، وغيرها من القصص القصيرة في مجموعاته القصصية الأخرى.

- يوسف السباعي، وهو ضابط في الجيش وكان زميلاً للضباط الأحرار، فكتب عن ثورة يوليو روايته الكبيرة «رد قلبي» وبطلها -كما هو معروف- ضابط في الجيش. كما كتب يوسف السباعي عن طفولته وحياته في حي السيدة زينب «من أبو الريش لجنينة ناميش».

- ونجيب محفوظ كتب عن القاهرة الفاطمية وناسها، معظم أعماله الروائية وقصصه القصيرة، فكتب عن: «بين القصرين»، و«قصر الشوق»، و«السكرية»، و«زقاق المدق»، و«خان الخليلي»، بل كتب عن المقاهي التي كان يتردد عليها مع أصدقائه. فكتب: «الكرنك»، و«قشتمر». ولأنه كان يقضي شهور الصيف في الإسكندرية فقد كتب بعض رواياته التي تدور أحداثها في الإسكندرية مثل: «ميرامار»، و«السمان والخريف».

وإذ كنا نهتم جميعًا أن يستمع إلينا الزملاء وأن ينال المقال إعجابهم ويثير المناقشة بينهم؛ كانت توجيهات الأستاذ لنا تعمل على تنمية خبرتنا في التمرُّس على كتابة المقال، والتفريق بينه وبين فنون الكتابة الأخرى؛ وأذكر هنا مثالاً واحدًا على ذلك: فقد كتبت يومًا شيئًا حسبت أنه قصة قصيرة، وقرأتها في محاضرة المقال على مسمع من الأستاذ والزملاء، وكان موضوعها أحد العمال الذي أصيب بمرض عضال أقعده عن العمل فتحولت الحياة بينه وبين زوجته إلى جحيم وشرحتُ بكلام مباشر لماذا تحولت حياته إلى جحيم وعراك دائم مستمر بينه وبين زوجته وقلت إن السبب في هذا العراك الدائم أن هذا العامل

توقف عن العمل بسبب مرضه ولولا ذلك لاستمرت حياته في سعادة وهناء. وبذلك كشفت عن رأيي المباشر في بطل القصة وسبب التحول الذي طرأ على سلوكه في بيته ومع زوجته. وهنا سألني أستاذي:

ما هذا الذي قرأته علينا الآن؟

قلت: قصة قصيرة!

قـــال: هـــذه ليست قصة؛ لأن القصة هي فن التعبير بالحدث، والكاتب القصصـــي يعـــبّر عن أفكاره بالحدث وليس بالرأي المباشر، وهذا هو الفارق الجوهري بين القصة والمقال.

(٣) الرصيد الفكري والثقافي

وهـــنا نشير إلى ما يمكن تسميته بـــ«الرصيد» الفكري والثقافي للكاتب. فكمـــا أنني لا أستطيع الدخول في معاملات مالية دون أن يكون لي رصيد من الأمـــوال في البـــنك، كذلك لا أستطيع أن أتعامل مع القضايا الفكرية بدون رصيد فكري وثقافي خاص بي.

وعادة ما يتكون الرصيد الفكري والثقافي من شيئين:

أولاً: القراءة والدراسة النظرية لكل ما يهمني الاطلاع عليه والإلمام به من شتى المعارف.

ثانيًا: اكتساب الخبرة الحياتية والالتحام مع المجتمع والوعي بما يجري فيه من أحداث، وإدراك حقيقة العلاقات الرابطة بين الأشخاص والأشياء وإخضاعها للرصـــد والدراسة وذلك من خلال المعايشة الحية لها. أو بعبارة أخرى: قراءة المجتمع الحي قراءة نقدية فاحصة.

فالكاتب له دائمًا موقف مما يجري حوله في المجتمع. لأن الكاتب مفكر حر وقائد فكري لمجتمعه وليس إمَّعة ينساق وراء الآخرين بلا عقل أو تفكير إيجابي. والمجتمع الذي يتخذ الكاتب مواقفه الواضحة إزاءه له مستويات عدة:

- **المجتمع الصغير**: الكاتب نفسه، وأسرته وجيرانه وأصدقاؤه وزملاؤه في العمل.
- المجتمع الذي يضم جميع مواطني الكاتب من نفس جنسيته (المجتمع المصري مثلا).
- **المجتمع الكبير**: وهو الإنسانية كلها في الماضي والحاضر والمستقبل. ليس هذا فحسب بل الكون كله من حولنا وذلك لأن الأسرة الإنسانية تعيش في الكون الواسع الكبير وتتأثر بكل ما يجري فيه.

ولكنك سوف تسألني: كيف يكون للكاتب المصري موقف من زلزال جنوب شرق آسيا وما تبعه من مد بحري مدمر فيما أطلقوا عليه «تسونامي Tsunami» (ومعناها باللغة اليابانية: أمواج الشاطئ)..؟!

والإجابة: أن موقف الكاتب لا بد أن يغطي بُعدين من أبعاد هذا الحدث الرهيب: البعد الأول علمي معرفي بحت: أي لابد للكاتب أن يفهم ماذا حدث بالضبط من الوجهة العلمية البحتة، والبعد الآخر إنساني اجتماعي سياسي هو التعاطف الإنساني من الكاتب مع مواطني هذه المنطقة الجغرافية البعيدة في جنوب شرق آسيا وطرح بعض الأفكار الإيجابية في معالجة هذه الكارثة، تساعد مواطنيه على فهم ما جرى وكيفية تقديم المساعدة للمنكوبين حكومات وشعوبًا، وطرح رؤية مستقبلية لمواجهة مثل هذه الكارثة في المستقبل.

(٤) تجربة في تدريس مادة المقال

في عام ١٩٨٥ كُلِّفتُ بتدريس مادة المقال لبعض أقسام كلية الألسن، وقد اتبعت منهج أستاذنا د. عبد الله خورشيد، و لم يكن د. عبد الله خورشيد ينفرد بهذا المنهج بل كان هذا المنهج لتدريس مادة المقال متبعًا عند كل الأساتذة الذين يدرِّسونه، وها هو ذا أستاذنا د. محمد عوني عبد الرءوف يذكر – في مقال له نشر مؤخرًا في مجلة المصور (٤/٢/٢٠٠٥) في رثاء الكاتب والباحث المبدع فاروق خورشيد – هذه الفقرة:

«ولعلي أذكر هنا كم سعدت حين وافق الصديقان عبد الرحمن فهمي وفاروق خورشيد على انتداب كلية الألسن لهما لتدريس مادة المقال بالكلية. وأذكر النشاط الأدبي الذي حل بالكلية آنذاك، والتفاف الطلبة حول كل منهما بعد كل محاضرة ليزدادوا منهما قربًا، ولينهلوا من معين علمهما، بل وأذكر أيضًا إخلاصهما في قراءة ما يكتبه الطلاب، وتصويبه، والتعليق عليه ومناقشته معهم، وتشجيعهم على مواصلة الكتابة».

والفترة التي يتحدث عنها د. عوني في الفقرة السابقة هي النصف الثاني من السبعينيات أي قبل حوالي ثلاثين سنة.

تابعت تدريس مادة المقال بهذا المنهج في الأعوام التالية، وكانت لي بعض الملاحظات على ما يكتبه الطلاب من مقالات، منها:

١. أن أغلبية الطلبة يلجأون إلى موضوعات الساعة التي تتناولها الصحف ووسائل الإعلام الأخرى، سواء كان بعضها محليًا أو خارج نطاق المحلية، ومثال النوع الأول: قضية أطفال الشوارع التي تناولتها بعض الصحف ووسائل الإعلام في وقت ما، والعمليات الإرهابية التي كان ينفذها بعض الجماعات ضد

الأبرياء من المصريين أو السياح الأجانب في مصر في وقت آخر. ومثال النوع الثاني ضحايا العنف الإسرائيلي من الأطفال والنساء والشيوخ في فلسطين، وانتفاضة أطفال الحجارة ضد الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، وقضية السلام بين الدول العربية وإسرائيل وهل هناك إمكانية للتعايش السلمي بين الدول العربية ودولة إسرائيل؟.. فضلاً عن الموضوعات التقليدية الخاصة بالانحرافات السلوكية للشباب مثل التدخين وتناول المخدرات والسموم البيضاء والزواج العرفي إلخ إلخ. وكل هذه الموضوعات السابقة وما يشابهها من موضوعات وقتية مثارة في وسائل الإعلام، كنت ألاحظ أن الطلبة يلجأون للكتابة فيها كمَخْرَج أو حلّ سهل لمشكلة البحث عن موضوع للكتابة. وعلى مستوى آخر –وكنتيجة طبيعية للاستسهال– كان أسلوب الغالبية التي تكتب في هذه الموضوعات أسلوبًا خطابيًا زاعقًا يتقمص فيه الكاتب شخصية الواعظ أو خطيب المسجد في خطبة يوم الجمعة، وعادة ما تكون معالجة الموضوع بهذا الأسلوب سطحية ومليئة بالكليشيهات المعروفة مسبقًا ولا تكشف عن رؤية خاصة أو تجربة فكرية خاصة للكاتب فيما يتناوله من موضوع.

٢. وعلى مستوى اللغة عادة ما تكون لغة المقالات التي يكتبها الطالبات والطلاب عربية سليمة فيما عدا بعض الأخطاء التركيبية التقليدية أو الأخطاء اللغوية الشائعة، وهذا راجع لخطأ تقليدي يقع فيه غالبية الطلبة هو عدم مراجعة ما يكتبون وتنقيحه، فلابد من قراءة ما أكتبه ومراجعته قبل تقديمه لمن يقرؤه وهذه سلوكيات يجب أن يلتزم بها الطالب الجامعي دائمًا، فليس هناك أحد لا يخطئ ولكن بالمراجعة والتنقيح والتجويد في الحدود المعقولة وحسب الوقت المتاح –حتى ولو كان وقت الامتحان– يمكن تلافي كثير من الأخطاء التي تكون في الغالب غير مقصودة.

ولا شك أن تجربة معايشة ما يكتبه الطلاب ومناقشته معهم هي تجربة ثرية تـؤدي إلى نـتائج طيبة في سبيل تمرُّس الطالب على كتابة المقال واكتشاف الجديـد من الأشياء والأفكار التي لم يكن له أن يعيها أو يضع يده عليها دون خـوض هذه التجربة الكبيرة: تجربة كتابة المقال، ليعبر بأفكاره الخاصة (بقدر الإمكان) وبأسلوبه الخاص عن رؤيته للعالم.

واسـتمر الحال هكذا إلى أن أصبح عدد طلاب الفرقة الدراسية الواحدة أكبر مـن أن يُتَّـبَع معه هذا الأسلوب المثالي وأدى ذلك إلى أن يسعى مجلس قسم اللغة العربـية إلى تطوير طريقة تدريس مادة المقال، فتمَّت الموافقة على تقسيم المقال إلى أربـع أنواع: المقال الوصفي، والمقال العَرْضي، والمقال القصصي، والمقال الجدلي، وأن يـتم تدريـس نـوع واحد لكل فرقة من الفرق الدراسية الأربع في مرحلة الليسانس. وبذلك تقرر على طلبة الفرقة الرابعة دراسة «المقال الجدلي».

(٥) تقنيات كتابة المقال الجدلي

وربمـا كان المقال الجدلي أكثر أنواع المقال تطوُّرًا لأنه يستلزم من كاتبه عـددًا مـن الأدوات التي لا يحتاج إليها كاتب المقال الوصفي أو العرضي أو القصصـي. وربما لذلك كان المقال الجدلي أكثر أنواع المقال احتياجًا لرصيد فكـري كـبير من كاتبه يسعفه في تنفيذ إجراءات تكنيك المقال الجدلي، مع ملاحظـة أن المقال الجدلي يختلف تمامًا عن المقال «النـزالي» ذلك النوع من المقالات التي نتابع من خلالها المعارك الفكرية بين المفكرين والأدباء.

فالمقـال الجـدلي هو الذي يعالج فيه كاتبه قضية ويستعرض فيه وجهات الـنظر المختلفة والمواقف المتباينة حول هذه القضية، ثم ينتهي إلى عرض وجهة

نظره الخاصة ويستخدم عددًا من وسائل الإقناع ليظهر للقارئ وجاهة وجهة نظـــره وصـــحة موقفه من هذه القضية، وهو في أثناء ذلك يساعد القارئ في تكويـــن رأي خـــاص إما مع الكاتب أو ضده أو في اتخاذ موقف آخر مغاير للموقفين السابقين.

لذلك فالمقال الجدلي أكثر أنواع المقال ميلاً للتفكير الفلسفي الذي يسعى دائمًـــا لطـــرح رؤية كلية شاملة للموضوع المطروح سواء كان هذا الموضوع علميًا أو فنيًا أو اجتماعيًا أو سياسيًا أو قانونيًا أو اقتصاديًا.

٢- نصوص

ويمكننا أن نورد هنا مقالين تتوفر فيهما شروط المقال الجدلي، لاثنين من كبار مفكرينا. وسوف نلاحظ أن الكُاتبين من كبار المثقفين ومن المشتغلين بالفلسفة في الوقت نفسه، لذلك يوظف كل منهما ثقافته الفلسفية في معالجة الموضوع الذي يناقشه في المقال.

النص الأول للدكتور زكي نجيب محمود من كتابه «ديد الفكر العربي»وهو مقال بعنوان: الإنسان العربي كيف يواجه الطبيعة؟[١].

الإنسان العربي: كيف يواجه الطبيعة؟

ماذا يكتب الكاتب العربي، حين تكون الثقافة القومية عنده هي موضوع النظر، سوى أن يلتمس لها موضعاً بين ثقافات عصره، فتسايرها بما يجعلها متدفقة مع روح العصر، وتخالفها بما يحفظ لها كيانها المتميز؟ وأما المسايرة فأدنى درجاتها أن نشارك أبناء عصرنا همومهم ومشكلاتهم، بحيث تكون المسائل الرئيسية المطروحة للبحث هي نقطة الالتقاء التي يجتمع عندها المفكرون جميعاً، كل بوجهة نظره، فالذي يجعل العصر الفكري المعين عصراً واحداً، ليس هو أن تتفق إجابات المفكرين عن الأسئلة المطروحة، بل هو أن تكون الأسئلة المعينة الواحدة مطروحة للجميع، أما أن يكون موضوع البحث الرئيسي في هذا الركن من أركان العالم هو كذا، وفي ذلك الركن هو كيت، فعندئذ لا يكون الركنان كائنين في عالم واحد بالمعنى التاريخي، برغم أنهما واقعان في عالم واحد بالمعنى الجغرافي لهذه العبارة.

١- الدكتور زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي - دار الشروق - طبعة خاصة ضمن مشروع مكتبة الأسرة - القاهرة ٢٠٠٤: ص ص ٣٦١ - ٣٨٦.

وانظر نظرة الطائر إلى عصور الفكر المتعاقبة، تجدْ أن سقراط وأفلاطون وأرسطو يكوِّنون عصراً فكرياً واحداً، لأن المسائل الرئيسية الموضوعة عندهم للبحث واحدة، لا لأنهم اتفقوا في الرأي حولها. وتجد جماعة المتكلمين في تاريخ الفكر الإسلامي يكونون مدرسة واحدة ويعيشون معا في عصر فكري واحد. لأن أمهات المسائل التي عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعا على وجه التقريب، لا لأنهم أجابوا كلهم عنها بجواب واحد. وكذلك قلْ في جماعة الفقهاء وجماعة الفلاسفة. وكذلك أيضاً قل في تاريخ الفكر الأوربي الحديث منذ النهضة إلى يومنا، فكان للقوم في كل قرن من زمان مسائل رئيسية تنشأ، فيختلفون في حلولها، لكن يتفقون في جعلها موضوع البحث والنظر، فيكونون لهذا الاتفاق أبناء عصر فكري واحد... وعلى هذا الأساس نفسه، نقول إن المفكر العربي في عصرنا، إنما يساير عصره الفكري، لا بكونه يردد الإجابات التي يجيب بها سواه في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء العالم، بل هو يساير عصره بأن يشارك زملاءه المفكرين في مشيلات بعينها أنشأها لهم جميعاً ظروف العصر الواحد وحوادثه.

تلك هي المسايرة، أما كيف يجيء الاختلاف بما يحفظ لثقافتنا العربية كيانها المتميز الفريد، فذلك واضح فيما أظن، فالأمة العربية تتكلم لغة خاصة بها، ليست هي الانجليزية ولا الفرنسية، ولألفاظ اللغة وطرائق تركيبها جذور عميقة في طريقة الإنسان عندما يتناول الطبيعة من حوله بكل ما فيها ومن فيها؛ فانظر — مثلاً — في اختلاف لغة عن لغة في التعبير عن الزمن، تجد فروقاً شاسعة في اللفتة العقلية عند أصحاب اللغتين، فقد يكون موضع الاهتمام عند فريق هو أن تجيء «الأفعال» في اللغة دالة على الضبط الزمني بين حادث سبق وحادث لحق، على حين يكون موضع الاهتمام عند فريق آخر هو مضمون

الأحـــداث لا ترتيـــبها الزمني، أو انظر إلى اختلاف لغة عن لغة في العناية بأن يجيء ترتيب الألفاظ دالاً على ترتيب أجزاء الفكرة، فاللغة التي لا تتغير أواخر كـــلماتها في الإعراب تعتمد كل الاعتماد في تنظيم الفكرة على ترتيب اللفظ، وأمـــا اللغـــة التي تتغير أواخر كلماتها في الإعراب فأكثر مرونة وحرية، لأنها تســـتطيع أن تقدم وأن تؤخر، معوّلة في فهم الفكرة، لا على ترتيب لفظها بل على شكل أواخر كلماتها ففي الأولى دقة العلم وفي الثانية ليونة الشاعر، الأولى أقرب إلى الآلات الحاسبة الحديثة، التي تسير عملياتها في طريق واحد لا اختيار فـــيه، ومن ثم تأتي دقة النتيجة، والثانية أقرب إلى الكائنات الحية، لها أن تختار أكثر من طريق مادام الهدف واضحا أمامها.

أقـــول إن الكاتب العربي إذ يشارك معاصريه همومهم، فهو قمين أن يختلف في طـــريقة الـــتفكير وطريقة الحل، اختلافاً يحفظ له كيانه المتميز، أولاً، لأن له لغته الخاصة بكل ما تؤدي إليه تلك اللغة من أسلوب في تناول المشكلات، وثانياً، لأن لأمته وضعاً خاصاً وضعتها فيه ظروف التاريخ الحديث، ذلك أنها غلبت على أمرها أمداً طال هنا وقصر هناك، والذي غلبها على أمرها كان إما حامل سلاح لم تحمل هي مثله، وإما حامل علم لم تحمل هي ما يشبهه، فإذا ما أزاحت عن كاهلها هذا العبـــء وأخذت تحمل السلاح وتحمل العلم ما استطاعت إليهما من سبيل، فهل يعقـــل -والحالة هذه- أن ينظر الغالب والمغلوب إلى مسألة بعينها، فينظرا إليها بعين واحـــدة؟ إذا أخذت الغالب القديم نظرة تشاؤم إلى المستقبل بعد أن فقد سلطانه وهيلمانه، يلزم أن ينظر المغلوب إلى المستقبل بهذا التشاؤم نفسه مع أنه في سبيله إلى أن يكون ذا هيلمان وسلطان؟

أإذا نظـــر شـــبابُ الغالب القديم إلى آبائه فيئس من حكمتهم التي بليت، وخرج عليهم مثل هذا الخروج الجامح الذي نشهده كل يوم أشكالاً وألواناً،

يلزم أن ينظر شباب الأمة التي هي في طريقها إلى الخروج من محنتها، إلى آبائه نظرة اليأس نفسها مع أن الآباء هنا هم الذين حملوا لهم ألوية النصر في المعارك؟ إنه ليكفي الكاتب العربي أن تكون أحداث العصر قد ألقت في وجهه شيئاً اسمه إسرائيل، لتكون وجهة نظره إلى مشكلات العصر وحوادثه مختلفة أشد اختلاف مع زملائه الكتاب من الجماعات التي اقترفت في حقه هذا الجرم، حين ينظر معهم إلى مسائل العصر وحلولها.

والكاتب العربي قمين كذلك أن يخالف المفكرين المعاصرين إذ يشاركهم النظر في الأمور المطروحة للبحث، لا لأنه مختلف بحكم لغته - أي بحكم أسلوب تفكيره - ولا لأنه قد وضع في ظروف سياسية واجتماعية شاذة فحسب، بل لأنه أيضا يرث تاريخاً غير التاريخ الذي يرثه الآخرون، فهذا التاريخ يحمل إلينا على مَوْجه تقاليد، قد نقبلها وقد نرفضها وقد ندخل عليها تعديلاً، لكننا في جميع هذه الحالات منشغلون بها انشغالاً ينعكس على طريقة النظر- هكذا يساير الكاتب العربي عصره إذ يسايره، وهكذا يتخذ لنفسه موقفاً فريداً إذ يختلف عن معاصريه بما يحفظ له شخصيته وكيانه.

ومن المسائل المعروضة في المناخ الفكري لعصرنا، مسأله العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ما حقيقتها وعلى أي نحو تكون؟ وليس الموضوع ابن اليوم، فهو من الموضوعات القليلة التي ما انفكت قائمة تتحدى المفكرين، ويكون لكل عصر طريقته في معالجتها، مستضيئاً بمبادئ مما يكون قائماً شائعاً عندئذ. فقد يكون من هذه المبادئ الأولية الشائعة في عصر معين أن كل ما في الكون حياة وأحياء، وأنه ليس في الكون الفسيح جماد موات. وإذن فالإنسان بالنسبة إلى بقية الكائنات الحية درجة عليا في سلم متدرج، يختلف إدراكه عن إدراكها في درجة الوضوح فقط، لا في أنه هو وحده المدرك وبقية الكائنات صماء بغير إدراك.

وقد تكون المبادئ الأولية الشائعة في العصر المعين نقيض ذلك، بأن تفترض أن كل ما في الكون -إنساناً وغير إنسان- مجموعات ذرية، تجتمع على صورة ما فتكون كائناً معيناً، ثم تجتمع على صورة أخرى فتكون كائناً آخر.

وإذن فالإنسان بالنسبة إلى بقية الكائنات في هذه الحالة تشكيل بين صنوف منوعة من تشكيلات المادة، له خصائصه التي يمكن أن تقاس بالعلم وتضبط قوانينه، وقد تكون المبادئ الأولية الشائعة هي رفض هذا التجانس بين الإنسان وغيره -حيواناً أو جماداً- فلئن كانت النظرة الأولى قد جانست بينهما في الحياة والإدراك، والنظرة الثانية قد جانست بينهما في عناصر التكوين المادية، فالنظرة الثالثة تأبى أن تجانس بينهما في كل شيء، وتجعل الإنسان في منزلة وحده دون سائر الأحياء والأشياء. ولكل نظرة من هذه النظرات نتائجها التي تظل تتسع حتى تشمل أوضاع الحياة جميعا.

فلما جاء عصرنا هذا الذي نحياه، وجد مسرح الفكر في هذا الموضوع لا يكاد يشغله إلا أصحاب نظرة ازدواجية تقابل بين الإنسان في طرف، والطبيعة في الطرف الآخر، لكنه سرعان ما تبين أن مثل هذه النظرة قد لا تتسق مع الفزياء النووية التي تسود عصرنا، ولا مع النظريات القائمة بالنسبة إلى تطور الأحياء. فأخذ فلاسفته يميلون شيئاً فشيئاً إلى أن يُحلُّوا ضرباً من الوحدانية بين الإنسان والطبيعة محل الازدواجية القديمة، على اختلاف بينهم في الطريقة التي يوحدونهما بها، ففريق يختار في هذا التوحيد تعقيلاً للطبيعة، أي أن يجعل الطبيعة عاقلة في سيرها كالإنسان سواء بسواء، وفريق آخر يختار تطبيعاً للعقل، أي أن يجعل العقل ظاهرة كأية ظاهرة أخرى في الطبيعة، يبحث بالمنهج العلمي نفسه الذي تبحث به سائر الظواهر.

لكنـــنا نريد مزيداً من الشرح، لنرى بعد ذلك: أي موقف يحسن بالمفكر العـــربي أن يقفه من الأمر، فيساير الزملاء في موضوع البحث، وينفرد دونهم بوجهة النظر؟

كانت المواجهة الأساسية بين الإنسان والطبيعة، التي ظفرت بالعناية من فلاسفة الغـــرب بصفة عامة، وفي القرون الحديثة البادئة من عصر النهضة الأوروبية بصفة خاصـــة، مواجهـــة الـــذات العارفة بالشيء المعروف، فالإنسان يدرك ما حوله ثم يتصرف على أساس إدراكه، وسؤالهم الرئيسي هو: كيف يتاح للإنسان أن يدرك ما يدركه؟ أبالحواس يدركه؟ أم بالعقل المحض، أم بأداة أخرى لا هي مرهونة بحاسة ولا عقل، كالحدس مثلاً؟ (الحدس هو المصطلح الفلسفي لما قد نسميه «البصيرة»)، وكـــان هـــذا السؤال يتضمن فيما يتضمنه أن الذات الإنسانية وهي التي تعرف، والطبيعة المحيطة بالإنسان وهي التي تعرف (بضم التاء وفتح الراء) جوهران مختلفان، قوام الذات روح وقوام الطبيعة مادة، وفي إدراك الروحاني للمادي صعوبات تحتاج من الفلاسفة إلى توضيح، مادام الطرفان -الطرف العارف والطرف المعروف- على هذه الدرجة كلها من الاختلاف.

والعجيب أنه لا الأقدمون، ولا فلاسفة العصور الوسطى، قد تنبهوا تنبهاً كافياً لما ينطوي عليه هذا الموقف العرفاني من مشكلات نظرية. فلم يقفوا عنده لا طويلاً ولا قصيراً، إذ افترضوا افتراض التسليم بأن الجهاز الإنساني من حواس ومـــن عقـــل قـــادر على أن يصور لنا الأشياء والحوادث كما هي في عالمها الخارجي، حتى ظنوا أن ما في «الأذهان» يصور ما في «الأعيان» تصويراً حرفياً — كما قد يقال – فيكون الشيء أو الحدث الذي وقع، محاذياً لفكرتنا الذهنية عـــنه محـــاذاة تامة. ففكرتي عن القلم الذي في يدي صورة دقيقة للقلم نفسه. وجـــاءت النهضـــة الأوروبية بما حملته معها من مجموعة العلماء الأفذاذ، وفي

طليعـــتهم جاليلــيو ونيوتن، وبما ساير هؤلاء العلماء من فلاسفة كبار، مثل ديكـــارت وجـــون لوك، وعندئذ فقط تنبه المفكرون —علماء وفلاسفة على السواء- للمشكلة الكامنة في هذه المقابلة بين الأذهان والأعيان.

ولعـــل جاليليو كان أول من صاح بالنذير، إذ أشار إلى أن الصفات التي نعرف بها الأشياء، ليست كلها في الأشياء، بل منها ما هو في الأشياء ومنها ما خلقـــناه نحن بعقولنا خلقاً، وأطلق على الصنف الأول الصفات الأولية، وعلى الصنف الثاني الصفات الثانوية.

وكـــان تقسيماً غاية في الأهمية والخطورة، لأنه مهد الطريق بضربة واحدة أمام إقامة علم موضوعي لا دخل للذات الإنسانية فيه. وذلك لأنه —هو وكل من جاءوا بعده- جعل العلم مقصوراً على الصفات الأولية التي هي في الأشياء نفسها، وأخرج من مجال العلم الصفات الثانوية التي تنتحلها الذات من عندها انتحالاً. فلو كان الذي بيدك برتقالة -مثلاً- فشكلها الكُرِّيُّ وثقلُها وعدُدها صـــفاتٌ في البرتقالة نفسها، وأما لونُها الأصفر وطعمها عند مذاقها فصفات ابتكرها جهازك الإدراكي ابتكاراً.

ومن ثم فلا شأن للعلم الموضوعي به. نعم، قد ينبعث من البرتقالة موجات «ضـــوئية» ذات أطوال تترجمها عينك وأعصابك ودماغك «لوناً أصفر»، فإذا أراد العـــلم أن يبحـــث، فبحـــثه ينصب على موجات الضوء، لا على اللون الأصـــفر. وهكـــذا قل في سائر الصفات الأولية التي هي من اختصاص العلم لموضوعيتها، وسائر الصفات الذاتية التي تخرج من دائرة العلم لذاتيتها.

ولقـــي هـــذا التقسيم اهتماماً كبيراً من رجال العلم والفلسفة جميعاً إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، لأنه في الحقيقة تقسيم يرسى الدعائم القوية لعـــلم فـــزيائي يقـــوم بأقل درجة ممكنة من تدخل الذات وخصوصياتها بكل

أنواعهـــا، حتى لقد ألفنا –إلى يومنا هذا– التقسيم إلى الموضوعي والذاتي، إلفاً يـــتعذر معه أن تمحوه. كما يحاول بعض فلاسفة عصرنا هذا جهدهم كله أن يمحوه، لأنه لم يعد تقسيماً يتفق مع معطيات العلم الفزيائي نفسه، في صورته الذرية الجديدة.

وكلـــنا يعرف وقفة ديكارت المشهورة، التي ميز فيها بين الذات من جهة والطبيعة من جهة أخرى، فالأولى فكر خالص والثانية امتداد خالص. فهو حين قال قولته التي لم يعد بين المثقفين مثقف لا يحفظها، قولته:

«أنا أفكر، فأنا إذن موجود» أراد بها أن «الأنا» أو «الذات» قوامها فكر، قوامها عقل، وهي تدرك نفسها بنفسها، ولا تحتاج في إدراكها هذا إلى برهان. وواضح أن هذه «الأنا» المفكرة لا يداخلها شيء من مادة حتى ولا بدنها نفسه لأن الـــبدن مندرج مع بقية العالم الطبيعي، وليس هو من دنيا الفكر الخالص. وبهـــذه الأنـــا المفكرة، يستطيع أن يبرهن على كل موجود آخر مما يقوم على وجوده برهان عقلي. من ذلك وجود الله، ووجود الطبيعة.. على أن ما يهمنا نحن من هذا كله، هو هذا التباعد بين طرفي العارف وموضوع معرفته.

وكان الفيلسوف الإنجليزي جون لوك هو أول فيلسوف يجعل هذا الموقف ذا الطـــرفين موضـــوعه الرئيسي الذي لا يكاد يكون له موضوع سواه. وعن طـــريقه هو، شاعت التفرقة الحادة بين الصفات الأولية التي هي موضوعية في الأشياء، وبين الصفات الثانوية التي هي ذاتية في الإنسان. ثم كان بعد ذلك ما كـــان من تاريخ الفلاسفة إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر. فليس منهم واحـــد لم يتـــناول هـــذه التفرقة –في عملية المعرفة– بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي– إلا أنهم تناولوها على وجوه مختلفة ليست هي موضع اهتمامنا في هذا المقام، إلا واحداً، ظهر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكانت له

في الموضوع وقفة بلغت من العمق حداً جعله طرازاً من الفلاسفة فريداً، وأعني به عمانوئيل كنط Kant.

فلقد عاد «كنط» إلى القول بأن ما في الطبيعة يقابل ما في العقل، ولكن على أساس جديد لم نألف مثيلا له فيمن سبقوه جميعا، وذلك لأنه جعل الطبيعة التي هي موضوع العلم الطبيعي بجميع أقسامه، من صنع العقل وصياغته، فما يصوغه العقل في قوالبه المجبولة في فطرته (ويسمون هذه القوالب «مقولات») يصبح عند الإنسان «طبيعة» خارجية يقيم علمه على أساسها، وأما البقية التي تبقى، أعني ما ليس يجد سبيلاً إلى تلك القوالب العقلية، فهو «الأشياء في ذاتها» - بمصطلح كنط - التي لا يعلم عنها الإنسان شيئاً سوى أنها هناك. فما يزال - حتى في هذه الحالة - الطرفان قائمين يواجه أحدهما الآخر: فعقل من جهة، وطبيعة من جهة أخرى، يحاول الأول أن يعرف الثانية بما أعد في فطرته من أجهزة الإدراك.

ويتركنا «عمانوئيل كنط» والعالم بين أيدينا شطران: أحدهما حقيقي خارجي لا نعرفه لأنه لا ينساق في أجهزتنا العقلية، والآخر ظاهري — بمعنى أنه هو الظواهر التي تلتقطها حواسنا بحكم استعداداتها الإدراكية، ثم تحيلها إلى مقولات العقل ينسجها مفهومات وقضايا: فلئن كان العالم الطبيعي الذي هو مجال الفكر العلمي، خلقاً خلقناه لأنفسنا بعقولنا، أو قُلْ إنه بناء أشرف على تصميمه وتشييده العقل الإنساني، فإن هذا العالم الطبيعي الذي أسلس للعقل قياده، ليس هو كل الحق، بل بقي من حقيقته جانب فوق متناول الإنسان هذا إذا اقتصر الإنسان على عقله النظري.

فيجيء هيجل Hegel ليتمم هذه العملية —عملية تعقيل الطبيعة إلى آخر شوطها- فهو يتفق مع سالفه «كنط» في أن مهمة الفلسفة الأولى هي أن تجعل

العالم معقولاً -أي جارياً مجرى القوانين العقلية- لأن ذلك يجعل العالم والذات العاقلة التي تدركه حقيقة واحدة متجانسة، لكنه يختلف عن سالفه في رفضه أن يفرق بين الحقيقي والظاهر، بأن يقول -كما قال كنط- إن الأشياء في ذواتها ممتنعة على أدركنا، وإننا لا ندرك بالحواس والعقل إلا ظواهرها، يرفض هيجل هــذه التثنية التي تجعل المعرفة العقلية مقتصرة على وجه من الكون دون وجه قــائلاً إن الكــون كله «معقول» لا فرق فيه بين باطن وظاهر، بل إن العالم الواقعي والفكر العقلي المنطقي اسمان على مدلول واحد، فالواقعة هي فكرتها، والفكرة هي واقعها، كل ما هنالك من فرق هو أن الجانب الواقعي بمثابة التعبير الذي يفصح عن فكرته العقلية.

ونســرع الخطــى حتى لا يطول بنا الطريق، لنصل إلى فلاسفة العلوم في عصــرنا هــذا، وفي مقدمتهم «وايتهد» Whitehead و«رسل» Bertrand Russell، فتراهم -على ضوء الفيزياء الحديثة وما تقتضيه- يرفضون الازدواجية الــتي تشق الطبيعة نصفين: نصف قائم في الواقع، ونصف آخر ماثل في أذهاننا عن النصف الأول، وليس النصفان متشابهين.

فكأننا إذ نزعم معرفة الطبيعة الخارجية لا نزيد على كوننا نتلقى مؤثرات منها، لــنطهوها «معرفة» في أذهاننا طهواً يجيء في نهاية الأمر وفق مزاج الطاهي، بغضّ الــنظر عــن حقيقة المؤثرات الأولى التي جاءت إلينا عن طريق حواسنا - يرفض فلاسفة العلم المعاصرون هذه الازدواجية، ويضعون «المعرفة» في صورة أخرى تجعل الخــط موصولاً بين الشيء الخارجي وبين فكرتنا الداخلية عنه، ويسمون هذا الخط الموصول «خطاً سببياً» حيث لا يكون في هذا الخط الموصول فاصل يفصل الأصل الــذي بعــث مؤثراته فينا، عن الصورة التي تكونت عنه في عقولنا. وبذلك تنسد الفجوة الفاصلة بين الطبيعة الخارجية وبين الذات العارفة.

فافرض –مثلاً– أنك تبصر ضوءاً آتياً إلى عينيك من مصباح، فليس تحليل الموقف هنا هو أن «شيئا» قائماً في الخارج هو الذي نعرفه، وأن ذاتاً في الداخل هـي التي تؤدي عملية المعرفة، بحيث يكون هنالك فاصل بين الشيء من جهة وفكرتـنا عنه من جهة أخرى، بل إن أشعة الضوء تنبعث في موجات تعرفها الفـيزياء، حتى تصل إلى العين، وهنا يواصل خط الأحداث سيره بغير قطيعة فاصلة بين خارج وداخل، كل ما في الأمر أن نوع الأحداث يتغير حين يسير خـط الأحداث في طريقه من جهازنا العصبي وإلى الدماغ. الأمر كله أحداث تعقـبها أحداث، وهذه بدورها تتلوها أحداث، حتى تنتهي العملية التي نقول عنها إنما «معرفة».

مع ملاحظة هامة وخطيرة، لعلها من أبرز ما يميز الفلسفة المعاصرة كلها، وهـي أنـه لم يعـد أمامنا «طبيعة» هناك و«عقل» هنا، يختلفان جوهراً، بل أصبحت الطبيعة والعقل كلاهما من جنس واحد، هو «الأحداث» –أو قُلْ هو الحركة التي تتبدى بها الذرات المكونة للطبيعة والعقل معاً– والقسمة بينهما هي قسمة في التخصصات العلمية وحدها، فالفزيائي يختص بالأحداث التي تقع في مسـار الضوء بادئاً من المصباح واصلاً إلى العين، والفسيولوجي (عالم وظائف الأعضاء) يختص بالأحداث التي تقع على طريق الأسلاك العصبية، وعالم النفس يختص بآخر الطريق، حين يقال عن تلك المرحلة من مراحل السير، إنه «فكرة» الإنسان عن شيء رآه.

لكن عصرنا في الوقت نفسه، يشهد ضرباً آخر من الفلسفة يقر هذا الاتصال الملـتحم بـين الذات العارفة والشيء الذي تعرفه، ويرفض أن يكون بين الطرفين فاصـل يضـيق أو يتسع. لكنه يتصور هذا الاتصال على صورة أخرى، أخذ بها «هوسـرل»Husserl في فلسفته التي يطلق عليها اسم «الفينومينولوجيا» –أو تحليل

الظواهـــر- فلقد ثار هوسرل هذا وأتباعه -ولنلحظ هنا أن الوجوديين المعاصرين جمـــيعاً مـــن أتباعه بطريق مباشر أو غير مباشر- ثار على التقليد القديم الذي كان يقتضـــي الفصل بين ذات الإنسان العارفة والأشياء التي تعرفها. فهو تقليد نشأ عن فهـــم خاطـــئ لطبيعة العقل، إذ صوروه وكأنه صندوق يحتوي على صور ذهنية وأفكـــار. ومن هنا أخذوا يسألون: من أين لهذا الصندوق محتواه؟ وما العلاقة -من تشابه أو تباين- بين ذلك المحتوى وبين العالم الواقع؟ وحقيقة الأمر عند هوسرل هي أن العقـــل ما هو إلا «مشير إلى كذا..» أو «قاصد نحو كذا..» أو «ملتفت إلى..» ولأضرب لك مثلاً موضحاً، فأقول: افرض أنك رأيت رجلاً سائراً متجهاً إلى.. إلى مكـــان لا تدريه، فتسأله: إلى أين؟ فهل أنت في هذه الحالة تفرق بين سير الرجل واتجاهـــه؟ أم إنهمـــا عـــندك شيء واحد؟ إن سيره هو اتجاهه، إنه إذا أجابك عن ســـؤالك: إلى أيـــن؟ بقوله: ليست أدري، ضحكت منه، لأنه لا يعقل أن «يتجه إلى...» ثم لا شـــيء!، وهكـــذا «العقل» في فاعليته، هو «اتجاه نحو..» هو «وعي بـــ...» فإذا وجدت إنساناً يدعى أنه «يفكر» لكن أفكاره لا تنتهي إلى «شيء» فاعلم أنه كان حالماً أو عابثا.

ومـــن هنا تأتي الركيزة الأولى في فلسفة هوسرل — اصطلح بعض كتابنا على تســـميتها بالظواهرية أو الظاهراتية، ولكني أخشى استخدام أي من هاتين الكلمتين مخافـــة أن يخـــتلط الأمـــر باتجـــاه فلسفي آخر وهو أيضًا معاصر، واسمه الإفرنجي فينومينالزم، أي الرأي بأن الإنسان لا يدرك من الأشياء إلا مجموعة ظاهرات تظهر لـــلحواس ولا شـــيء وراء ذلك - أقول إنه من هنا تأتي الركيزة الأولى في فلسفة هوســـرل، وهي «القصدية» ويعني بها أن كل وعي هو وعي بشيء، كل فكرة هي فكرة عن شيء، وهكذا، لقد أخذ هوسرل على ديكارت قولته: «أنا أفكر..» دون أن يذكر لنا في أي شيء يفكر، لأن الفكر بغير شيء يتعلق به ضرب من المحال.

ونحن إذا ربطنا الأواصر بين الوعي وما يعيه، بطل السؤال القديم: هل أفكارنا تطابق الواقع أو لا تطابقه، وذلك لأنني إذ أكون على وعي بهذا القلم الذي في يدي بصراً ولمساً، فقد أصبحت أنا والقلم حقيقة واحدة إبان لحظة الوعي به، فإذا سألني سائل: ما الذي يدلك على أن القلم موجود فعلاً؟ أجبته: لأني أراه وألمسه. وفي هذا الجواب ما ينبغي أن يقطع كل شك بعد ذلك، فليس عالمي منفصلاً عن وعيي به، لأني طالما أعيه فأنا أعيشه.

إن التحليل النظري وحده هو الذي يفتت الحقيقة، إذ الحقيقة كما نعيها أمر آخر غير تحليلها، فربما نظرت إلى وردة حمراء، فيقول لي التحليل إن هذا الذي تراه وردة واحمرار أضيف إليها. لكن الذي أراه في الحقيقة ليس حاصل جمع الوردة على لونها مع التفرقة بين المفردات التي جمعت، بل هو وردة حمراء دفعة واحدة، وفي لحظة وعيي بالوردة الحمراء، لا نكون اثنين، بل نكون كياناً واحداً.

ومن هنا تبطل التفرقة القديمة بين صفات أولية كائنة في الأشياء نفسها، وصفات ثانوية هي من صنع عقولنا — تلك التفرقة التي سادت القرن السابع عشر بصفة خاصة، وكان لها أثرها البعيد في دنيا الفزياء عندئذ - إذ قصر العلم نفسه على الصفات الأولية وحدها، ولم يكن له شأن بالصفات الثانوية، على اعتبار أنها جانب ذاتي يدل على صاحبه ولا يدل على العالم الموضوعي. أما على يدي هوسرل فهذه التفرقة غير مفهومة ولا مقبولة، فإدراكي للوردة الحمراء، وامتزاجي بها في كيان واحد ساعة الوعي بها، ليس فيه ما هو أوَّلي وما هو ثانوي، ليس فيه ما هو موضوعي وما هو ذاتي، هو لحظة حية لا تقبل التحليل؟ ليس في العالم الخارجي وردة تبعث موجات ضوئية، وفي الذهن صورة لها ترجمت الموجات الضوئية إلى لون أحمر.

لا لـــيس الأمر هكذا، بل أن وعيي بهذا الجزء من العالم الخارجي حقيقة متصـــلة، فالأشياء حقائقها هي ظواهرها في وعينا، وليست هي بكَوْمات من الصـــفات يتكوم بعضها فوق بعض في صندوق اسمه «عقل». واختصاراً فقد ضـــمت فلسفة تحليل الظواهر عند هوسرل، ما كانت الفلسفة عند سواه قد بعثرته أشتاتاً بعضها خارج وبعضها داخل.

هـــذه «عينات» موجزة مما يقوله مفكرو الغرب، لو طرحوا على أنفسهم مشكلة المواجهة التي يواجه بها الإنسان الطبيعة، ما عناصرها؟ وإنهم ليطرحون هذه المشكلة بالفعل، كما طرحها أسلافهم، لكنهم ربما ازدادوا بها اليوم عناية واهـــتماماً، فماذا يقول مفكر عربي لو أراد المشاركة في البحث والرأي؟ هب جماعة من أولئك الفلاسفة جلست على مائدة للحوار، وأجلست معها مفكراً عربياً سمع ما دار بينهم من نقاش حول علاقة الإنسان بالطبيعة، ثم طلب منه أن يدلي هو الآخر برأيه، شريطة أن يصدر فيه عن ثقافة عربية أصيلة غير مجلوبة له من هنا أو هناك، فماذا تراه قائلاً؟

أحســـبه يبدأ الحديث باعتراض يتناول به الأسس والجذور، فزملاؤه من فلاســـفة الغرب، لم يستوقف أنظارهم شيء في العلاقة بين الإنسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية «المعرفة» كيف تتم للإنسان حين يكتسب عن بيئته عـــلماً؟ فإذا اتسع معهم نطاق البحث، جاءت السعة بمثابة الفروع المشتقة من ذلـــك الأصل والأساس، الذي هو «المعرفة» كيف يرتبط بها الطرفان: الإنسان العـــارف والطبيعة التي هي موضوع معرفته، أقول إنني أظن أن صاحبنا العربي يـــبدأ حديـــثه باعتراض على أساس البحث والنظر، لأنه —على ضوء ثقافته التقلـــيدية العـــريقة— يرى أن العلاقة الأساسية الأولى، التي يواجه الإنسان بها الطبـــيعة التي حوله، ليست هي علاقة العارف بموضوع معرفته بل هي علاقة

الفاعل بما ينصب عليه فعله، أو قل إنها ليست علاقة العقل بالمعقول بل هي عنده أولاً علاقة الإرادة بالفعل المراد.

الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية، أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد. وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقية، عنها تتفرع سائر الجوانب. ويكفي أن نقول إن القرآن الكريم هو كتابنا الذي نهتدي به، لنقول بالتالي إنه مصدر التشريع، أي مصدر القوانين والأوامر والنواهي، وهي كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد.

ولقد وردت في هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم — الأسماء الحسنى قد ينظر إليها على أنها دالات على قيم - المنظمة للسلوك سلوك الإنسان مع أخيه الإنسان، وسلوكه مع سائر الكائنات، وكل هذا هو بالنسبة للسالك «طبيعة» تحيط به، ويراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه.

ولقد تبدو مجموعة القيم السلوكية هذه، منوعة مفرقة إلى درجة ربما غابت معها الوحدة التي تضمها جميعاً في نسق واحد مرتب، فيه الأعلى وفيه الأدنى، بمعنى أن تكون هنالك قيمة -أي معيار أو مقياس للسلوك- أعم وأشمل من قيمة أخرى، وبحيث تأتي هذه الأخرى بمثابة النتيجة المتفرعة عنها، وفي هذه الحالة تكون مهمة الفيلسوف العربي -بدل أن يتناول أفكاراً عقلية ليرى كيف جاءت وعلى أي نحو تنساق في بناء واحد- أن يتناول قيما ليرى كيف يتصل بعضها ببعض اتصال الأعم بالأخص، لتكون في النهاية مرشداً عملياً لسلوك الإنسان في محيطه الاجتماعي والطبيعي على حد سواء. وإن وحدانية الله نفسها لا أظنها تفهم فهماً جيداً إلا إذا استتبعت في ذهن من يفهمها وحدانية في مجموعة القيم، أعني تنسيقا لها، من شأنه أن يسدد السالك نحو الهدف، إذ لو

كانـــت متنافرة متناقضة فيما بينها، لأدت بالسالك إلى تمزق وتشتت وضلال، بل إن كلمة «الإسلام» نفسها تتضمن تسليم الإنسان إرادته لإرادة الله، أي أن يجعل إرادته في خدمة ما أراده له الله من فعل يؤديه.

فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكري الغرب هو «العـــلم»، فمحور المواجهة عند المفكر العربي هو «الأخلاق» — وأنا أستعمل هذه الكلمة هنا «لتعني مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف.

عـــلى أن المواقـــف «الاجتماعـــية» أولى عنده بالنظر والتقنين، فمن أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربية — صادرة في ذلك عن العقيدة الإسلامية — تنظـــيمها لأخلاقية الفعل، بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النـــية والضمير. ولنلاحظ هنا أن أخلاقية الفعل لا تنفي أخلاقية الضمير، بل تضاف إليها لتزيد عليها، فبدل أن تصفو النية ثم يقف الإنسان عند هذا الحد، تطالـــب أخلاقية الفعل بنقل النية إلى فعل يؤدى؛ أخلاقية النية تجعل من الفرد الإنســـاني فـــرداً ممتازاً في فرديته، وأما أخلاقية الفعل فتخرج الفرد من فرديته لتجعله مواطناً صالحاً، أي لتجعله عضواً نافعاً في جماعة.

في أخلاقـــية الضـــمير لـــيس هـــنالك من حَكم إلا الضمير نفسه، إذا استراح ورضي عن صاحبه كان صاحبه سعيداً راضياً، وحسبه جزاء أن يرضى عن نفسه لأنه أرضى ضميره، ولا عبرة عندئذ لوقعه على الناس الآخرين.

وأما في أخلاقية الفعل فلا يكفي أن يستريح الضمير ويرضى ليكون الفرد سامياً، بل لابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عادةً هو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجي لا تتم للموقف أخلاقيته.

وإذا أنت أمعنت النظر قليلاً في ذلك، ألفيت نتيجة هامة تلزم عنه: هي ضرورة الوجود الاجتماعي ليكمل الفرد. وبذلك تكون الثقافة العربية الأصيلة قد أضافت هذا البعد الاجتماعي إلى حياة الأفراد، لا ليكون عرضاً من أعراضها، بل ليكون ضرورة للوجود الإنساني المتكامل. ومن هنا كانت عزلة الزاهد أو المتصوف شيئاً لا ينسجم مع الروح العربية، انسجامه في الثقافات الأخرى. ولما كان تنظيم الفعل في مجتمع يحتاج إلى «قانون» يضع له الحدود، كان التشريع، أو كان «الفقه» ورسم الحدود لما يجوز وما لا يجوز للإنسان أن يفعله، من أهم وأعظم نتاج الثقافة العربية. وأكرر مرة أخرى، أن احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفي احتكامه إلى ضميره بل يضيف إليه، فالاكتفاء بمحكمة الضمير وحدها، قد لا يلزم الإنسان بالانغماس في حياة العمل. إن العلاقة بين الحالتين هي كالعلاقة بين آلة ننظر إليها وهي ساكنة، ثم نختبر صلاحيتها وهي تعمل، فلا تتحقق الحالة الثانية إلا إذا تحققت قبلها الحالة الأولى. لكن العكس غير صحيح، أي أنه قد يكتفى في الآلة بحالة سكونها، فلا ندري ماذا تكون في دنيا العمل، وهكذا قُلْ في أخلاقية الضمير وحده، ثم أخلاقية الفعل المبنية على موافقة الضمير.

الفعل وديناميته، لا العلم المجرد في ثباته وسكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية. وأحسب أن ذلك قد انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها، فهي تبدأ الجملة «بالفعل» وتعقب عليه بالفاعل، على خلاف اللغات الأوروبية التي تبدأ جملتها بالفاعل، ثم تلحقه بالفعل. نحن نقول «جاء» زيد أكثر مما نقول «زيد» جاء، وهم يعكسون، ولما كان الفعل ينم في الأغلب عن إرادة، ثم لما كانت الإرادة توشك أن تنحصر في الإنسان دون سائر الكائنات في العالم المخلوق، كانت المواجهة التي تشغل الثقافة العربية،

ليست هي مواجهة الإنسان بعقله للطبيعة بخصائصها ابتغاء الوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية، وإنما هي مواجهة الإنسان بإرادته للمجتمع الإنساني في فاعليته، وأوجه نشاطه، ابتغاء المشاركة في فعل موحد يوصل إلى أهداف ترضى عنها القيم العليا. فقطب الرحى عند فلاسفة الغرب هو أحكام للعقل، وقطب الرحى عند المفكر العربي هو قيم السلوك. والخير كل الخير في أن تضم هذه إلى تلك، فإذا كان الغرب ينقصه ما يكمله، فنقصه في القيم التي تدمج الفرد في جماعة الإنسانية دمج التعاطف والتعاون. وإذا كان العربي ينقصه ما يكمله، فنقصه في قضايا العلوم التي هي الوسيلة للسيطرة والإمساك بزمامها. ولا عجب أن شهد التاريخ الفكري حركتين سارتا في اتجاهين متضادين، فمن إقليمنا سارت ديانات إلى الغرب وانتشرت، بما تحمله تلك الديانات من رسالة القيم، ومن إقليمهم سارت إلينا علوم، بما تحمله تلك العلوم من وسائل التصرف في ظواهر الطبيعة.

لقد تميزت ثقافة العربي -أبرز ما تميزت به- بالشعر وغيره من فنون الأدب التي تستطيع أن تدرجها مع الشعر في مقولة فنية واحدة، ما الشعر؟ إنه -في صميمه- تعاطف مع كائنات الدنيا، ومعايشة لها.

إن الشاعر لا يقف -كما يقف العالم- من الأشياء على مبعدة لينظر إليها في ذواتها دون أن يسقط ذاته هو عليها. كلا، بل الشاعر يتعمد أن يرى نفسه في ماء البحر وفي نجوم السماء وفي زرع الأرض، وكأنما هي جميعا أفراد معه في أسرة واحدة. فتأمل معي هذه المفارقة العجيبة: إذا نظر العلماء إلى الإنسان حولوه إلى شيء ليبحثوه بحثا علمياً موضوعياً، وإذا نظر الشعراء إلى الأشياء حولوها إلى أناسي يتبادلون معها الحديث! وذلكم هو نحن في نظرتنا... الطبيعة بغير ناس لا تكاد تشغلنا، والناس عند المفكر الغربي يكادون يتحولون إلى طبيعة.

وأستطيع أن أستثني من تيارات الفلسفة المعاصرة تياراً واحداً، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى، هو تيار الفلسفة الوجودية في شعبتها المؤمنة — فللوجودية شعبتان: مؤمنة وملحدة — لأنها فلسفة (بشعبيتها معاً) تركز على أن يكون الإنسان فاعلاً حراً مسئولاً عن فعله، فلا تغني نفس عن نفس في مسئولية الفعل شيئاً. وأما التيارات الأخرى جميعاً، يقرأ عنها العربي المنقوع في ثقافة عربية أصيلة، فيحس كأنه في جو غريب عنه، يحس كأنه يتنفس دخاناً لا هواء طلقاً. ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك، فقد انتهت به ثقافته «الإنجليزية» في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية العلمية، واعتقد في صلاحيته، هو تيار التجريبية العلمية —أو الوضعية المنطقية- وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فإذا تحدث في الوجودية أو في فلسفة برجسون مثلاً، فهنا تُرهف الآذان لتسمع.

لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين —هو ابن تيمية- أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان، وأنه لا سبيل أمام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التي كشف عنها لأنبيائه، والتي ينحصر واجب العباد في طاعتها، وما إرادة الله إلا مجال القيم التي يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين في المجتمع، كانت فكرة «الأمة» ذات أهمية بالغة. والذي يجعل من مجموعة الناس أمة واحدة، ليس هو أنهم يعيشون على رقعة جغرافية واحدة، ولا أنهم يستدبرون تاريخاً مشتركاً، ولا أنهم يتكلمون لغة واحدة، بل هو —عند ابن تيمية- المشاركة في «فعل»، وبهذه المشاركة، يجاوز كل فرد حدود نفسه، لينفتح على الآخرين الذين هم شركاؤه في فعل واحد. وليس بي حاجة إلى

ذكر الموقف الراهن «للأمة العربية» إزاء الوجود الإسرائيلي، تأييداً لرأي ابن تيمية، فالأمة العربية في هذه الحالة لا تتوافر لها صفة «الأمة» إلا وهي في حالة فعل مشترك.

لقد كدنا ننسى أن موضوع المحاورة الذي اجتمع من أجله جماعة من مفكري العصر، هو مشكلة بلغت حدتها في عصرنا، وهي علاقة الإنسان بالطبيعة حين يواجهها، ما أصلها وما فصلها؟ وكدنا ننسى كذلك أننا افترضنا وجود مفكر عربي مع تلك الجماعة، ليشارك بالرأي من وجهة نظر عربية أصيلة، فماذا عساه يقول على سبيل الإضافة المفيدة. فزعمنا أنه يغير من زاوية النظر، فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم، والمواجهة عنده مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم، فيدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز، وما الذي ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً.

بعد قراءة المقال يمكننا التوقف أمام بعض الملاحظات:

١. المقال طويل نسبيًا، فقد تجاوز خمسة آلاف كلمة، وهذا لا يعني أن المقال الجدلي يجب أن يكون بهذا الحجم أو قريبًا منه، بل يمكن أن يكون أقل من هذا بكثير؛ وذلك حسب نوع القضية أو الموضوع الذي يعالجه المقال.

٢. نظرًا لطول المقال يقسمه الكاتب إلى ست فقرات، وهذا يعني أن الكاتب يناقش فكرة عامة تندرج تحتها أفكار جزئية. وهذا التقسيم يكشف عن بنية المقال المركّبة.

٣. لغة الكاتب بسيطة واضحة لا غموض فيها، فالألفاظ التي يستخدمها لا تحتاج إلى معجم لشرحها أو تفسيرها بل هي الألفاظ المتداولة التي يمكن أن يفهمها القارئ العام بلا مشقة. يؤكد ذلك أن الكاتب كان ينشر مقالاته في جريدة الأهرام اليومية قبل أن يجمعها في كتاب. والجملة عنده قصيرة في

الغالب بما يعني أن أسلوب الكاتب أسلوب علمي بعيد عن الأساليب الفنية التقليدية في البلاغة العربية القديمة. والكاتب مقتصد في استخدام جمله وألفاظه فلا زيادة أو نقصان، والمقال في ذلك نموذج ممتاز للكتابة الاقتصادية التي تناسب القارئ المعاصر. ومع ذلك فأسلوب الكاتب لا يخلو من جمال وروعة، وينبئ عن مقدرة عالية وخبرة كبيرة في الكتابة.

٤. ولأن الكاتب يوجه مقاله للقارئ العام فإنه يلتزم بشرح المصطلحات الفلسفية الواردة في المقال شرحًا يزيل عنها الغموض والالتباس، بل إنه يناقش الترجمة العربية لبعض المذاهب الفلسفية إمعانًا منه في تحديد معاني الكلمات.

ومثال ذلك في المقال ما أورده عن المذهب الفلسفي للفيلسوف الألماني «هوسرل» وهو مذهب «الفينومينولوجيا». ولا غرابة في ذلك فالكاتب — كما هو معروف عنه في الأوساط الثقافية — ينتمي إلى مذهب فلسفي محدد هو مذهب «الوضعية المنطقية» الذي يهتم بتحليل الألفاظ والكشف عن حقيقة ما تشير إليه، ومن أوائل مؤلفاته في هذا المجال كتابه المشهور «خرافة الميتافيزيقا» الذي أعاد نشره بتقديم جديد وغيَّر عنوانه إلى «موقف من الميتافيزيقا». وقد أشار هو نفسه في الفقرة السادسة من هذا المقال إلى مذهبه الفلسفي عندما قال: «ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك، فقد انتهت به ثقافته الإنجليزية في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية العلمية، واعتقد في صلاحيته، هو تيار التجريبية العلمية — أو الوضعية المنطقية — وكتب في شرحه الكتب والفصول». كما أنه الكاتب اهتم بمكانة اللغة في الثقافة عندما بحث عن الفارق الجوهري بين ثقافة وأخرى ووجد أنه متمثل في اللغة، وذلك في الفقرة الأولى من المقال في قوله: «كيف يجيء الاختلاف بما يحفظ لثقافتنا العربية كيانها المتميز الفريد،

فذلك واضح فيما أظن، فالأمة العربية تتكلم لغة خاصة بها، ليست الإنجليزية ولا الفرنسية، ولألفاظ اللغة وطرائق تركيبها جذور عميقة في طريقة الإنسان عندما يتناول الطبيعة من حوله بكل ما فيها ومن فيها. فانظر — مثلاً — في اختلاف لغة عن لغة في التعبير عن الزمن»... إلخ.

٥. ولأن المقال من النوع الجدلي نلاحظ أن الكاتب أولاً يصوغ عنوان مقاله في شكل سؤال: «الإنسان العربي: كيف يواجه الطبيعة ؟»، ويبدؤه بصيغة استفهامية أخرى: «ماذا يكتب الكاتب العربي، حين تكون الثقافة القومية عنده هي موضوع النظر، سوى أن يلتمس لها موضعًا بين ثقافات عصره فتسايرها بما يجعلها متفقة مع روح العصر، وتخالفها بما يحفظ لها كيانها المتميز ؟». وثانيًا يحاول الالتزام بالموضوعية بقدر الإمكان في عرض الأفكار ومناقشتها واختبارها وتبيين الأصيل منها لاستبقائه، والزائف منها لنفيه واستبعاده، ولا يكشف عن رأيه الصريح إلا في الفقرة الأخيرة من المقال على الرغم من تجنُّبه استخدام ضمير المتكلم بل يؤثر عليه استخدام ضمير الجمع فيقول: «كدنا ننسى.. فزعَمْنَا أنه»، ثم يتحول عنه بسرعة إلى ضمير الغياب: «فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم، والمواجهة عنده مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم، فيدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز، وما الذي ينقصه ليكتمل الإنسان إنسانًا».

٦. المقال يعالج موقف الإنسان العربي من الطبيعة من منظور المفكر العربي المعاصر عمومًا، لكن الكاتب يجد منذ اللحظة الأولى أن من واجبه استعراض موقف الثقافات الأخرى من الطبيعة من منظور مفكريها وفلاسفتها البارزين. ولأن ثقافة الكاتب هنا إنجليزية، كما أشار هو نفسه – بجانب ثقافته العربية بالطبع – فإنه يستعرض مواقف الفلاسفة والمفكرين

الغربـــيين قديمًـــا وحديثًا. وهدفه من وراء ذلك محاولة بلورة رأي خاص ورؤية خاصة لما يعتقد أنه موقف الثقافة العربية المعاصرة من الطبيعة، على أن يكـــون هـــذا الموقـــف جديدًا ومختلفًا عن مواقف الثقافات الأخرى ومضـــيفًا لها في الوقت نفسه. والكاتب لا يرمي إلى فرض رأيه أو رؤيته عـــلى القارئ بل يمرر رأيه ويطرح رؤيته على أنهما اجتهاد شخصي، لكنه يصـــل بذلـــك إلى هدفه النهائي وهو إيجاد حوار وجدل فكري بينه وبين القارئ على مدار المقال كله بدءًا من العنوان وحتى الجملة الأخيرة.

** ** **

والـــنص الثاني للدكتور فؤاد زكريا من كتابه «خطاب إلى العقل العربي»، وهو مقال بعنوان: أمريكا : حقل تجارب العالم[1].

أمريكا : حقل تجارب العالم

لن يكون حديثي عن أمريكا حديثا أكاديميا مستمدا من كتب ومراجع وقـــراءات فحسب، بل إنني أعتزم أن أتحدث عنها من خلال الخبرة المباشرة، المستمدة من إقامة امتدت خمس سنوات قضيتها هناك، وكنت خلالها ألاحظ وأشاهد وأحلل وأناقش، كما كنت بطبيعة الحال أقرأ وأطلع.

ولســـت أستطيع أن ألخص في كلمة موجزة الانطباع العام الذي تركته في نفسي معايشتي للحياة الأمريكية، أو أن أصدر حكما نهائيا على هذا البلد، وأحسب أن أي حكم عام كهذا لابد أن يتضمن قدرا من التشويه: لأن أمريكا ليست ظاهرة بسيطة، وليست ظاهرة ثابتة أو منتهية، حتى يمكن إصدار حكم شامل.

[1] فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي – مكتبة مصر – القاهرة ١٩٩٠: ص ص ١٢٢ – ١٣٧. والمقال سبق نشره – كما يشير الكاتب في الهامش – في مجلة «العربي» الكويتية، العدد ٢١٢، يوليو (تموز) ١٩٧٦م.

أما إنها ليست ظاهرة بسيطة، فذلك لأننا حين نتحدث عن أمريكا، لا نتحدث فى الواقع عن بلد فحسب، وإنما نتحدث عن قارة كاملة. كل شيء فيها ضخم، بل يسجل فى ضخامته أرقاما قياسية، وفيها من التنوع والتعدد ما لا يمكن حصره فى أى وصف موحد. وأما إنها ليست ظاهرة ثابتة أو منتهية، فذلك لأن أمريكا ليست بلدا تم تشكيله، واتخذ طابعا مستقرا يمكن التعرف عليه، كما هى الحال فى كثير من بلاد العالم ذوات الحضارات القديمة، بل هى بلد فتيّ، ما يزال فى مرحلة الشباب وربما المراهقة، ولا يزال أهم ما يميزه هو الحركة المستمرة، والتغيير الدائم، وإعادة تشكيل القوالب التى تصب فيها حياته بلا انقطاع. إن أمريكا بلد لم يتشكل بعد، وسيظل كذلك فترة قادمة، ومن هنا كانت الأحكام التعميمية الموجزة على بلد كهذا مفتقرة إلى الدقة.

معنى الانفصال عن أوروبا

ينبغي أن نعى جيدا دلالة استقلال أمريكا عن أوروبا وتأثيره فى تشكيل طابع حياتها خلال الأعوام المائتين التى تلت هذا الحدث الكبير. فاستقلال أمريكا كما تقول الكتب ويذكر التاريخ كان حدثا سياسيا فذا، تمكن بفضله هذا البلد الفتيّ من أن ينفض عن نفسه آثار التبعية للتاج البريطانى، ويحقق لنفسه السيادة فى مجتمع يسعى إلى تطبيق مبادئ الثورة الأمريكية التى كانت بالفعل ثورة رائدة، نشرت معانى التحرر والإخاء والمساواة قبل الثورة الفرنسية نفسها. ولكن هذا الاستقلال لم يكن سياسيا فحسب، بل كان فى الوقت نفسه فكريا وحضاريا، وهذا هو الجانب الذى أود أن أركز عليه الاهتمام فى بداية هذا البحث.

ذلك لأن أمريكا لم تكن حتى ذلك الحين سوى امتداد للحضارة والفكر الأوروبيين. صحيح أن المهاجرين أو الآباء المؤسسين، كما اعتاد الأمريكيون أن يسموهم كانوا روادا جددا، حلوا بأرض شاسعة مجهولة،

ولكنهم جاءوا إلى هذه الأرض مزودين بكل ما كان الإنسان الأوروبى يحمله من أفكار وقيم. وفى ذلك الحين أعنى فى وقت هجرة الجماعات المؤسسة الكبيرة إلى أمريكا كانت أوروبا تستهل عصرا جديدا، هو عصر النهضة، والبواكير الأولى للعصر الحديث.

وكان الإنسان الأوروبى قد فقد ثقته فى مقدساته التقليدية، سواء منها المقدسات العقلية والثقافية والاجتماعية واللاهوتية، وبدأ يبحث لنفسه عن طريق جديد لم تكن معالمه قد اتضحت أمامه بعد. وكان النزوح إلى أمريكا امتدادا طبيعيا، ونتيجة محتومة، لهذا البحث عن حياة جديدة والسعى إلى بناء مستقبل جديد.

بل إن من الممكن القول بأن التجربة التى خاضها الإنسان الأوروبى على الأرض الأمريكية كانت أروع تجارب النهضة الأوروبية: فعلى حين أن النهضة قد قوبلت فى أوروبا بمقاومة شديدة ناجمة عن تأصل التراث القديم وارتباطه بمصالح ذات سيطرة واسعة كانت تحارب الفكر الجديد بقسوة وضراوة، فإن أفكار هذه النهضة وقيمها ومثلها العليا عندما انتقلت إلى أمريكا حلت بأرض بكر، لا تعمرها إلا جماعات متناثرة تعيش حياة بدائية (بالمقاييس الأوروبية). وهكذا أتيح لهذه الأفكار أن تنطلق دون قيود، وبدأت التجربة الجديدة تطبق فى طريق خال من العوائق.

لا جدال فى أن هذه الهجرة التى انتقل فيها إنسان النهضة الأوروبية بكل ما تحمله نفسه من آمال وطموح فى استهلال عصر جديد، إلى أرض جديدة يستطيع فيها أن يحقق آماله دون أية عقبات يضعها فى وجهه تراث قديم أو قوى تقليدية تدافع عن مصالحها، هى من أهم العوامل التى أضفت على التجربة الأمريكية طابعها المميز. فبفضلها تحقق السبق السريع لأمريكا على أوروبا عندما اكتملت مقومات المنافسة، كما أنها هى التى تفسر صفة التعلق

بالتجديد والتغيير والسعى المستمر إلى الكشف والاختراع والريادة التى أصبحت من السمات المميزة للطابع الأمريكى بالقياس إلى أوروبا.

ولكن هذه العوامل لم يظهر تأثيرها على الفور. وإنما احتاجت وقتا طويلا كان لابد أن تنضج خلاله التجربة الجديدة، وأن تستكشف كل أبعاد القارة الأمريكية وتستغل مواردها وتزال العقبات المتبقية أمام سيطرة الإنسان الأبيض عليها. وخلال هذه الفترة كان الشغل الشاغل للعقل الأمريكى هو الرغبة فى إثبات استقلاله عن الأصل الذى جاء منه. وتأكيد هويته الجديدة بوصفه مواطنا لأرض لا صلة لها بأوروبا، لا من الناحية المادية ولا من الناحية المعنوية. وكما يتطرف الفتى المراهق، بمجرد اكتمال وعيه بذاته، فى تأكيد استقلاله عن الأسرة التى ظل حتى ذلك الحين يعيش فى ظلها ويسلك وفقا للمبادئ التى نلقاها منها، كذلك كان الأمريكيون حريصين على أن يقطعوا صلاتهم، ماديا ومعنويا، بأرضهم القديمة لكى يثبتوا لأنفسهم وللعالم أنهم بلغوا مرحلة النضج.

وهكذا فإن الثورة الأمريكية، بقدر ما كانت تحررا سياسيا واجتماعيا من التبعية لأكبر دول أوروبية فى ذلك الحين، كانت فى الوقت نفسه رمزا للتحرر المعنوى من سيطرة الثقافة الأوروبية وبداية ظهور كيان مميز للعقل الأمريكي.

وليست مهمتنا فى مقال كهذا أن نتتبع تطور هذه التجربة الشائقة، من مرحلة التأسيس الأولى إلى مرحلة الاستقلال وتأكيد الذات، ثم مرحلة التوسع (أو الريادة كما يسميها الأمريكيون) وأخيرا مرحلة تكوين دولة فائقة القوة، ذات اتجاهات إمبريالية. فتلك قصة طويلة أُلّفت فيها الكتب الكثيرة وعولجت من وجهات نظر متباينة، تتفق مهما اختلفت اتجاهات كاتبيها على تأكيد الطابع الفريد للتجربة الأمريكية. ولكن كل ما أردنا أن نشير إليه هو التنبيه إلى

الدلالة الحقيقية للاستقلال، وتأكيد أهمية العوامل الحضارية والفكرية فى صياغة الطابع الذى أصبح مميزا للحياة الأمريكية منذ الاستقلال حتى اليوم.

المعنى الخارجى لآخر ((موديل))

وإذا تركنا الآن التاريخ والأصول الأولى جانبا، وركزنا اهتمامنا على السمات الحالية للتجربة الأمريكية، فلماذا نحن واجدون ؟

أبرز ما يلفت الأنظار فى تلك التجربة مجموعة معقدة من السمات التى أصبحت مميزة للحياة الأمريكية، والتى تسترعى على الفور انتباه كل من يقيم فى هذه البلاد ويتأملها بعين فاحصة.

فأمريكا بلد ضخم بجميع المقاييس: ضخم فى موارده، وفى ثرواته، وفى إنتاجه، وفى تلك الأرقام القياسية العالمية التى يجب تسجيلها فى كافة المجالات، وفى أمريكا يعيش ((الإنسان الاستهلاكي)) على نحو لا نكاد نجد له نظيرا فى أى مكان آخر فى العالم. هناك يحيط الإنسان نفسه بمجموعة من المقتنيات التى تتغير دواما وفقا لعبادة ((تغير الموديلات)) التى تنتشر شعائرها وطقوسها بين الجميع بفضل شبكة إعلانية وإعلامية هائلة تغرس فى النفوس الإحساس بضرورة الاقتناء المستمر، حتى للأشياء غير الضرورية، وبأن ما يقتنيه المرء فترة معينة ينبغى تغييره والاستعاضة عنه بآخر ((من أحدث طراز))، وبأن قيمة المرء الكامنة تتحدد وفقا لما يقتنيه. ويصل حب الاستهلاك إلى حد تبديد الموارد الحيوية فى أشياء لا طائل وراءها، وإن كان الكثيرون يقتنعون بأهميتها بفضل الإلحاح المستمر على حواسهم وعقولهم من أجهزة الإعلام البارعة، التى تسير فى عملها وفقا لشعار: لا تجعل الناس يشترون ما يرغبون هم فيه، بل اجعلهم يرغبون فى ما نريد نحن لهم أن يشتروه.

وهكذا أفلحت هذه السياسة الإعلانية الكاسحة فى تشكيل عقول الناس وميولهم على نحو يضمن استمرار دوران عجلة الإنتاج حتى فى السلع

ذات الأهمية الضئيلة، وفى تربية ذوق استهلاكى يكاد يقترب من حد السفه والتبديد، بل إنما أفلحت فى نشر قيم فكرية مبنية أساسا على النموذج الاستهلاكى: فالسيارة عندهم رمز للمكانة الفردية، وللتقدم الاجتماعى، وللنجاح السياسي. وحين ترغب الصحف الأمريكية فى التنديد بنظام حكم لا يعجبها، فمن أساليبها المألوفة أن تنشر صورا لشوارع وقد كادت تخلو من السيارات، وتعلق عليها ساخرة من «التخلف» الذى جعل المواطنين فى هذا النظام عاجزين عن شراء السيارات. أما مدى نجاح نظام الحكم هذا فى نشر التعليم أو العلاج المجانى، أو الثقافة الرفيعة، فتلك أمور لا تذكر عنها تلك الصحف شيئا، ومن ثم لا تخطر كثيرا على بال القارئ. وهكذا يسود تقويم للأفراد والشعوب مبني على أساس ما يستهلكونه وما يملكونه من مقتنيات مادية وفكرية وثقافية.

وترتبط بهذه الصفة سمات أخرى متفرعة عنها: فمع الاستهلاك يأتى حب التغيير السريع، والسعى المستمر إلى التبديل والتجديد. هذه السمة ترجع إلى إحساس مفرط بالزمن. فلا جدال فى أن التصنيع هو السمة الأساسية لهذا العصر الجديد، وهو يقتضى شروطا ذهنية من أهمها الوعى الزائد بأهمية الوقت حتى فى أدق أجزائه. وهذه الصفة هى التى تعلل ولع الأمريكيين بالسرعة الفائقة، وإقبالهم على كل ما يوفر لهم من الوقت مجرد جزء ضئيل.

كذلك ينعكس إيثار القيم الإستهلاكية، بالقياس إلى القيم المعنوية، على تقويمهم للإنسان نفسه. فمن الخبرات التى صدمتنى للوهلة الأولى فى أمريكا أن المجتمع لا يقيم وزنا كبيرا لرجل العلم، بل إن المثل الأعلى، عند الأمريكى العادى، هو رجل الأعمال الناجح، وهذا هو النمط الذى يحتل القمة فى تقديرهم واحترامهم، أما العلماء والأساتذة فلا يلقون من الإنسان تقديرا كبيرا، بل ربما أحس الناس نحوهم بنوع من السخرية الخفية، التى تعبر عن

كـبيرا، بـل ربما أحس الناس نحوهم بنوع من السخرية الخفية، التى تعبر عن نفسها أحيانا فى الفكاهات الشعبية، أو فى بعض الأفلام والمسرحيات التى يظهر فـيها «الأسـتاذ» فى معظم الأحيان شخصية غير متزنة، عاجزة عن التكيف والتوافق، تثير الضحك أكثر مما تثير الاحترام. وأقول إن هذه الخبرة قد صدمتنى لأننى قارنت بينها وبين ما يحدث فى مجتمعاتنا الشرقية، فوجدت أن «العالم» أو «الأسـتاذ» يلقى بين عامة الناس فى بلادنا احتراما غير عادى. ولعل الكثيرين ممن يشتغلون بالعلم أو بالتدريس الجامعى يعرفون أن صنعتهم هذه تساعدهم فى أحـيان كـثيرة على قضاء مصالحهم اليومية فى يسر، نظرا لما تحيطهم به من احترام فى أعين الناس، يفوق كل ما يلقاه رجل الأعمال الناجح أو الفنى، الذى يشعر الناس نحوه فى بلادنا بالخوف والحسد، ويهابونه أكثر مما يحترمونه. وأنا لا أتحـدث هنا بطبيعة الحال، عن موقف الحكومات الرسمية من هاتين الفئتين، وإنما أتحدث عن نظرة المواطن العادى إليهما.

وتـؤدى سيطرة القيم المادية إلى نظرة تجريدية إلى الأمور، يضيع معها الطـابع الإنسـانى إلى حـد بعيد، وتتحول الأشياء والناس فيهما إلى أرقام وإحصـاءات وجـداول بيانية. وتلك سمة تميز عصر الصناعة فى كل مكان، ولكـنها أوضح ما تكون فى أمريكا، حيث يشعر الوافد الجديد على الفور وبخاصـة إذا كان آتيا من الشرق، حيث العلاقات الإنسانية حميمة ودافئة بطغيان الكم على الكيف، وبأن الصفات المنتمية إلى العالم الإنسانى الشخصى قد أزيلت عمدا لكى تحل محلها صفات لا شخصية مجردة تساعد على الحساب والتنبؤ ولكنها لا تساعد على التعاطف والتفاهم.

ولعل من أهم نتائج هذه النظرة التجريدية المفرطة، أن الإنسان لم يبتعد عـن الطبيعة فى أى بلد بقدر ما ابتعد عنها فى أمريكا. فهناك أحاط الإنسان

صناعية كاملة. وبقدر ما يزداد الإنسان اندماجا فى هذه البيئة المصطنعة التى خلقها بجـــده وعمله الدءوب، يزداد حنينا إلى الجذور الطبيعية التى تنشأ منها. ولكن هذا الحـــنين إلى الأصل الذى أصبح بعيدا نائيا لا يعبر عن نفسه إلا فى صور سطحية: كالحرص الشديد على مناطق معينة تحافظ فيها الدولة على البيئة والحياة الطبيعية عن طـــريق إحاطتها بأسوار منيعة وحراسة مشددة، وكالمثابرة على قضاء عطلات نهاية الأســـبوع فى الشـــواطئ أو الحدائق الخلوية. التى هى فى الواقع مزيج من الطبيعة الســـاحرة والـــتدخل الـــتجارى السافر للإنسان، وكالانتماء إلى بعض الحركات الاجتماعـــية والشـــبابية الـــتى تحتج على نمط الحياة الاستهلاكى وتدعو إلى عودة الإنســـان مرة أخرى إلى أحضان الطبيعة الأم، وهى حركات لا تعيش طويلا، لأن تصرفات الناس فيها ليست أصيلة بل هى مجرد ردود أفعال مضادة لما هو موجود، ومعاندة للوضع القائم فحسب.

أمريكا تعيش المتناقضات كلها

إننا نستطيع أن نسترسل طويلا فى تعداد هذه السمات التى تلفت نظر الإنسان عندما تطأ قدمه الأرض الأمريكية لأول مرة. ولكنا نود أن نبحث عن الأســـاس الفكرى العميق لهذه السمات المميزة للحياة الأمريكية وإرجاعها إلى أصول مشتركة.

ولكـــن محاولة التوحيد والإرجاع إلى أصول مشتركة تصطدم فى حالة أمريكا على الأخص، بصعوبات لا سبيل إلى التغلب عليها. فليس هذا بالمجتمع البسيط، أو الموحد، وإنما هو مجتمع شديد التعقيد والتركيب. والأهم من ذلك أن المجتمع نفسه، فى أعماقه الفكرية الكامنة، يرفض أية محاولة لإرجاع جوانب حياته كلها إلى «صيغة» موحدة. فأمريكا بلد يعيش متناقضات لا نهاية لها، ولا يتزعج من هذه المتناقضات، بل يعدها دليلا على خصب حياته وتنوعها.

ولكن السؤال الذى يتعين علينا أن نجيب عنه فى هذا الصدد هو: هل صحيح أن المتناقضات الأمريكية الحادة دليل على خصب الحياة وتنوعها، أم إنها علامة ضعف كامن، ومؤشر مبكر بانحلال لابد أن يحدث مهما طال الأمد؟

أول المتناقضات التى تعيشها التجربة الأمريكية تتمثل فى فكرة الحرية. فالحرية هى أكثر الكلمات تداولا على ألسن الأمريكيين. وهى التى تلخص نظرتهم إلى حياتهم «المجتمع الحر» وإلى اقتصادهم «الاقتصاد الحر» وإلى سياستهم وأيديولوجيتهم «العالم الحر». ورمزها هو الذى يستخدمه العالم للدلالة عليهم. وهو أول ما يطالع الداخل إلى أكبر موانيهم «تمثال الحرية».

والأمريكى العادى لا يمكن أن يشك لحظة واحدة فى أنه إنسان حر بمعنى الكلمة، يعيش فى مجتمع مارس تجربة الحرية كما لم يمارسها مجتمع آخر طوال تاريخ البشرية، أو فى أن حريته هذه هى التى تضفى على النظام الاجتماعى الذى يعيش فى ظله أعظم مزاياه، وتجعل له الأولوية فى الصراع الحالى بين الأيديولوجيات.

ويتخذ التصور الأمريكى للحرية طابعا فرديا، تعدديا. فالأمريكيون لا يتصورون الحرية على أنها صفة يكتسبها المجتمع كله بطريقة جماعية، بل هى صفة يكتسبها كل فرد بنفسه وتؤدى إلى تعدد الاتجاهات وتباينها واستقلالها. بدلا من أن تؤدى كما هى الحال فى التصور الاشتراكى للحزية إلى مسيرة المجتمع كله نحو تحقيق أهداف جماعية واحدة. وهكذا ترتبط الحرية فى أذهانهم بتعدد الاتجاهات واختلافات الرأي.

ومع ذلك فإن كل من عايش التجربة الأمريكية وأعمل فكره فيها لابد أن يشعر بوجود تناقض صارخ فى تصور الأمريكيين لهذه القيمة الكبرى التى يباهون بها كل من عداهم من شعوب الأرض. فأنت تجد الأمريكى العادى

حــرا فى أن يسخر من رئيس الجمهورية وينتقده علنا فى الصحافة أو التلفاز، وتجــد القاضــى البسيط قادرا على أن يصدر حكما يؤدى فى نهاية الأمر، إلى عزل رئيس جمهورية أقوى دولة فى العالم، وكلها بغير شك صور مضيئة باهرة للحرية يندر أن نجد لها نظيرا فى الدول الأخرى. ومع ذلك فإن هذا الأمريكى العادى نفسه قد تشكل عقله، ونظرته إلى الحياة والعالم المحيط به، بالطريقة التى يــريدها المهيمــنون على أجهزة الإعلام الجبارة، وهم الذين يسيطرون على أساليب التفكير وطرق السلوك فى المجتمع بأسره، لا عن طريق الرقابة أو القهر المباشر، بل بطرق خفية فى التحكم والسيطرة والإقناع لا يشعر بها الخاضع لها شعورا واعيا، فتكون النتيجة أن يصبح هذا الإنسان، حتى فى أبسط تفضيلاته وقــراراته اليومية، إنسانا مسيرا لا مخيرا. وأسوأ ما فى الأمر أنه منقاد دون أن يشعر: إذ لو كان منقادا واعيا بانقياده، لكان فى هذا الوعى نفسه قدر ولو ضئيل من التحرر، أما إذا كان خاضعا مع تصوره أنه متمتع بالحرية الكاملة، فعندئذ يكون خضوعه أشد وأكمل.

وهكذا تجتمع فى أمريكا ممارسات فيها من الحرية صور باهرة وفيها من الخضوع اللاشعورى ما يجعلها حقلا ممتازا لتجارب التحكم فى العقل البشرى وتشكيله ببراعة ودهاء.

وفى مــبدأ «ســيادة القانون» نجد تناقضا رئيسيا آخر تتسم به الحياة الأمريكــية: فطــوال تاريخ أمريكا، ظل الدستور، والقوانين المنبثقة عنه يلقى احــتراما هائلا، وكان مبدأ سيادة القانون يعد نموذجا لما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام فى المجتمع. ومع ذلك فإن هذا البلد الذى يحترم دستوره وقوانينه إلى حــد الــتقديس، يقدم للعالم بين الحين والحين أعجب أمثلة السخرية من الــنظام والقانون والدولة بأسرها: ففى هذا البلد ترتع عصابات مثل «المافيا» تطبق شريعة الغاب وتهزأ من كل شرعية وانضباط، وتمارس تأثيرها الهدام حتى

فى عمليات الانتخاب السياسية الكبرى، ويمتد نفوذها إلى مدى لا يستطيع أن يتخـيله إلا مـن عـاش فى البلاد ولمس مقدار سيطرتها على النقابات وعلى قطاعات رئيسية فى الاقتصاد القومى. ومدى الحماية التى تلقاها على مستويات قـد تصـل أحـيانا إلى منصب نائب رئيس الجمهورية (كما فى حالة سبيرو اجنـيو). وبـرغم القوة الهائلة للدولة وأجهزتها ينعدم الإحساس بالأمان لدى المواطن العادى. ويخاف الرجال – ولا أقول النساء – أن يسيروا بمفردهم ليلا فى قلب المدن الكبرى. فكيف يجتمع الاحترام الزائد للقانون مع انتشار الجريمة وانعدام الشعور بالأمان؟ هذا تناقض يصعب أن نجد له مثيلا فى أى مجتمع آخر غير بلد المتناقضات!!

وفى أمـريكا، حيث بلغ التصنيع أعلى وأكمل مستوى وصل إليه فى العـالم بأكملـه، تسود العقلانية والترشيد، وهما صفتان لا غنى عنهما فى أى مجـتمع صـناعى مـتقدم، وتسود الآلية، لا فى مجالها الأصلى، وهو الصناعة، فحسـب، بل فى تصرفات الناس وسلوكهم اليومى وأساليب تعاملهم بعضهم بعضـا. فالعلاقـات الشخصـية ضئيلة، والعمل هو كل شيء، و«التوابل» الإنسـانية: كالسلام باليد أو تحية الصباح أو المساء، فى طريقها إلى الانقراض، والمعـاملات كلها تصطبغ بصبغة لا شخصية متزايدة. كل هذه لا تعد أمورا شـديدة الضرر، وربما كانت هى الضريبة التى يتعين أن يدفعها مجتمع حريص على عدم تبديد أبسط قدر من طاقته الإنتاجية.

ولكـن التناقض يعود فيطل برأسه هنا أيضا: إذ إن هذا المجتمع الذى يخضـع كـل شـيء للعقل وحساباته الدقيقة، ويصل فى ذلك إلى حد صبغ الإنسـان نفسه بالصبغة الآلية ضمانا لزيادة كفاءته الإنتاجية، هذا المجتمع هو عيـنه الـذى تنتشـر فـيه على أوسع نطاق ممكن اتجاهات السحر والخرافة وجماعات الشعوذة وشتى مظاهر اللامعقول، وهو الذى يحرص على نشر هذه

الاتجاهات والترويج لها فى كثير من نواتجه الثقافية والفنية، وهو الذى يحس فيه الإنسان المصطبغ بالصبغة الآلية بالحاجة الشديدة إلى التعاطف والدفء والأذن الـتى تسمع والصدر الذى يتسع للشكوى، فلا يجد فى نهاية الأمر إلا الطبيب النفسانى يدفع له أجرا باهظا.

لا لكى يتلقى علاجا، بل فى أغلب الأحيان لكى يجد من يستمع إليه، أو على الأصح لكى يعطى نفسه فرصة إزاحة ما فى صدره من هموم.

التناقض بين المادية والروحية

ولست أود أن استرسل فى سلسلة المتناقضات التى تحفل بها التجربة الأمريكية، ولكن أود أن أتوقف عند تناقض أخير، ربما كان أهم المتناقضات جميعا، لأنه يضمها كلها فى داخله، وأعنى به التناقض بين الروحية والمادية فى الوجدان الأمريكى. فأمريكا تقف فى عالمنا الحاضر مدافعة عن القيم الروحية، وتتهم خصومها الأيديولوجيين بأنهم ماديون. وهى تؤيد، فى كل البلاد الأخرى، جميع الأحزاب والاتجاهات الدينية لأنها تجد فيها وسيلة فعالة لمحاربة الماركسية، وتستمد منها هذه الأحزاب عونا معنويا وماديا باعتبارها ((نصيرة الروح)) ضد خصمها اللدود الذى لا يناصر إلا المادة. هذه هى الأسطورة السائدة فى أرجاء كثيرة من العالم عن موقع أمريكا من الصراع ((الأيديولوجي)) السائد. وهى أسطورة يصدقها عدد هائل من الأمريكيين العاديين، الذين يتّسمون بطيبة القلب وحسن النية والسذاجة، ويؤمنون بإخلاص بأنه لولا الجهود التى تبذلها بلادهم فى حملتها الصليبية لانجرف العالم كله فى لجة المادية الطاغية.

ومع ذلك فإن نصيرة الروح هذه تحيا حياة مادية، وتقوم بممارسات مادية، يتضاءل إلى جانبها كل ما يقوم به المعسكر الذى تعاديه وتتهمه بالمادية، ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد أن أيديولوجيتها ترتكز على أهمية حافز الربح بوصفه محرك الإنسان إلى العمل، وهو حافز قد يكون بالفعل معبرا عن الواقع

فى عالمنا الحالى. ولكن هذا لا يمنع من كونه حافزا ماديا بحتا. وحين يتأمل المرء أهمية المال فى حياة الأمريكيين وقدرته على فتح كل الأبواب وتذليل كل الصعوبات، وحين يدرك أن المال هو الذى يضمن للإنسان تعليما جيدا، وعلاجا شافيا، وأن الفقير فى هذا البلد الواسع الثراء يجد صعوبة كبرى فى الإنفاق على تعليم أبنائه وعلاج أسرته، لا يملك إلا أن يعترف بسيطرة الممارسات المادية عل الحياة الأمريكية.

على أن الأهم من هذا كله هو النكران التام للروح، كما يتجلى فى الأساليب السياسية والعسكرية التى تثير سخط الإنسان المتحضر: كالفظائع التى ارتكبت فى فيتنام، وتشجيع المذابح السياسية فى شيلى، وقهر الحركات التى تطالب للإنسان بأقل قدر من الآدمية فى باقى أرجاء أمريكا اللاتينية. أما فى الداخل فإن استمرار التعصب العنصرى ضد الزنوج» والتأييد الشديد لدولة عنصرية مثل «إسرائيل»، إنما هو الدليل القاطع على أن الابتعاد عن الروحية سمة مميزة لهذا البلد الذى يتخذ لنفسه، فى الصراع الأيديولوجى الراهن، شعار الدفاع عن روحانية الإنسان ضد خطر المادية.

ولعل مما يخفف من قسوة هذا التناقض الحاد أن كثيرا من الأمريكيين المثقفين يدركونه عن وعى، وينتقدونه انتقادا مريرا، وإن كانت انتقاداتهم مازالت حتى الآن عاجزة عن أن تغير من الأمر الواقع شيئا.

ولو شئنا أن نرد هذه المتناقضات إلى جذورها لاحتاج الأمر منا إلى بحث طويل شديد التعقيد. ولكن يكفينا أن نقول إن الفكر الأمريكى، حين حاول أن يفلسف التجربة الأمريكية، قد صاغها على نحو يؤدى مباشرة إلى هذه المتناقضات.

فالفلسفة الأمريكية تؤكد النزعة الفردية وتزهو بها. وهى تضرب دائما على نغمة «التعددية»، فالكون نفسه تعددى، بمعنى أنه لا يرجع إلى مبدأ واحد

كالروح أو المادة، ولا يمكن إخضاع تطوره لنمط موحد، بل يسوده الانفصال والكثرة، وحين يطبق هذا المبدأ على المجال الإنسانى، وعلى مجال المجتمع خصوصاً، تكون النتيجة غموضا متعمدا فى الصورة الكلية، وإغراقا فى التفاصيل الجزئية.

وقد انعكس هذا بالفعل على التصور السائد للمجتمع بين الدارسين التقليديين لعلم الاجتماع الأمريكى، حيث تسود أبحاث تفصيلية عن أنواع شتى من الجماعات والتجمعات البشرية، وعن القيادة والريادة وغيرها من المواضيع المصطنعة، على حين أن أية محاولة للكلام عن اتجاه المجتمع ككل، أو عن طابعه العام أو الأهداف التى يسعى إليها، وما ينبغى الإبقاء عليه أو تغييره منها، توصف بأنها محاولة «ميتافيزيقية» غير علمية، وهو وصف يستمد مشروعيته من تلك الفلسفة الفردية التعددية المشهورة فى أمريكا، التى تطالب العقل دائما بالبحث فى التفاصيل والامتناع عن تأمل الصورة الكلية.

وبفضل تطبيق هذه الفلسفة على نحو شامل يظل المجتمع الأمريكى رافضا لكل تخطيط مركزى، فيصفه بأنه تخطيط شمولى يتعارض مع الحرية الفردية وتعدد الاتجاهات، التى هى سمات أساسية للحياة الأمريكية. وهكذا يفتقر الاقتصاد إلى أى توجيه موحد، وتترك لكل منتج حرية التصرف فى إنتاجه وفى عملائه وفى العاملين عنده وفقا لقوانين «السوق»، ويرفض التأميم بشدة فى الطب، وتواجه المواقف السياسية بمرونة فردية. ويسود إحساس عام بأن التغيير الشامل مستحيل، وبأن التاريخ ليس له مسار أو خطة يمكن كشفها، ولا يسوده أى نوع من الضرورة، ومن ثم فمن المستحيل التحكم فيه، ويختفى لدى الإنسان الإحساس بأهمية التضامن والعمل من أجل تحقيق غايات جماعية.

وإلى جانب النزعة الفردية والتعددية ترتكز الفلسفة الأمريكية على نزعة عملية واضحة. ولعل كثيرا من القراء قد سمعوا عن ذلك المذهب الأمريكى

المشـــهور، «الـــبرجماتية»، الذى هو مذهب عملى فى أساسه ويؤكد أن حقيقة أية قضية إنما تكمن فى نجاحها عمليا، وأن مالا ينجح عمليا باطل.

هذه الطريقة العملية أو البرجماتية فى معالجة الأمور قد أعطت أمريكا ميزة لا يســتهان بهـــا فى حالات كثيرة: ذلك لأنها أكسبتها مرونة وقدرة على التحرك الســـريع وتغـــيير المواقف على نحو يعجز عنه خصومها الذين تقيدهم أيديولوجية موحـــدة تتســـم بالشمول وتضفى أهمية كبيرة على التحليل النظرى للظواهر وفقا لصيغة كلية. ومن هنا استطاعت التجربة الأمريكية أن تحرز نجاحا هائلا فى معالجة الظواهـــر الجزئـــية والأزمات الطارئة، أما إزاء المواقف الكلية الشاملة فإنها تعطى إحساســـا واضـــحا بالإخفاق. ففى المجتمع الأمريكى يؤدى كل فرد وظيفته على الوجه الأكمل، ويتخذ موضعه الصحيح من الآلة الكبرى التى يؤلفها المجتمع. ولكن المجمـــوع الكـــلى يشوبه شيء من عدم التوازن، والحياة من حيث هى غاية تفتقد الكثير، والعائد النهائى على «الإنسان» لا على الفرد الواحد ناقص هزيل. وفى حـــرب فيتنام نجد مثلا واضحا للنتيجة التى تؤدى إليها النظرة العملية التجزيئية إلى الظواهـــر: فآلـــة الحرب كانت تدور بكفاءة تامة، وكل سلاح كان يرسم خطته ويـــنفذها بـــبراعة، وكل القوى التى استطاعت دولة صناعية كبرى أن تحشدها قد ســـخرت لكســـب الحرب، ولكن النتيجة النهائية هى الخسارة، وهى خسارة لا يستطيع أن يفهمها أى جندى أو قائد كان يرى أن التفاصيل كلها تسير على الوجه الأكمل، ولكنه لم يكن قادرا على رؤية الصورة الكلية.

وهكذا يفيد الفكر العملى الأمريكى فى المواقف التفصيلية الخاصة فائدة كبرى، ويحرز نجاحا كبيرا فى حل المشكلات الجزئية التكتيكية، ولكنه يخفق إذا اتخذ أساسا لاستراتيجية بعيدة المدى. وبالفعل تبدو أمريكا بأكملها، فى فكرها وسياســـتها وأيديولوجيـــتها، تكتيكا رائع النجاح، واستراتيجية فاشلة بصورة صارخة.

ومع هذا كله فإن أمريكا تجربه فريدة، ينبغى على كل بلد يسعى إلى النهوض أن يتأملها ويحللها بتعمق، بل يتعاطف معها إلى حد ما، ويعطيها الفرصة الكاملة للتعبير عن نفسها، حتى مع إدراكه التام لما فيها من جوانب القصور. ذلك لأن عيوبها ومتناقضتها ربما كانت هى الثمن الذى يدفعه شعب يقف فى الصف الأول من كثير من التجارب الاجتماعية التى ستمر بها الإنسان من بعده. فأمريكا هى بمعنى ما، حقل تجارب العالم.

وكثير من المشكلات التى تعانيها اليوم، والتى ننتقدها بسببها، قد نعانيها نحن بدورنا لو وصلنا إلى مستوى التطور الذى وصلت إليه. ولذلك قلت إننا لا نملك أن نتجاهل هذه التجربة الفذة أو أن نكتفى بإدانتها دون أن نحاول النفاذ إلى أعماقها، وتحليل أصولها.

ولعلنا، فى الوطن العربى خصوصاً، أحوج ما نكون إلى تأمل التجربة الأمريكية بعمق فقط وموضوعية، ليس لأننا نتعامل مع أمريكا على نطاق واسع فقط، بل لأننا مازلنا نسير فى أول الطريق الذى يمكن أن يؤدى بنا يوما إلى تطور اجتماعى تثار فيه مشكلات مشابهة أيضاً.

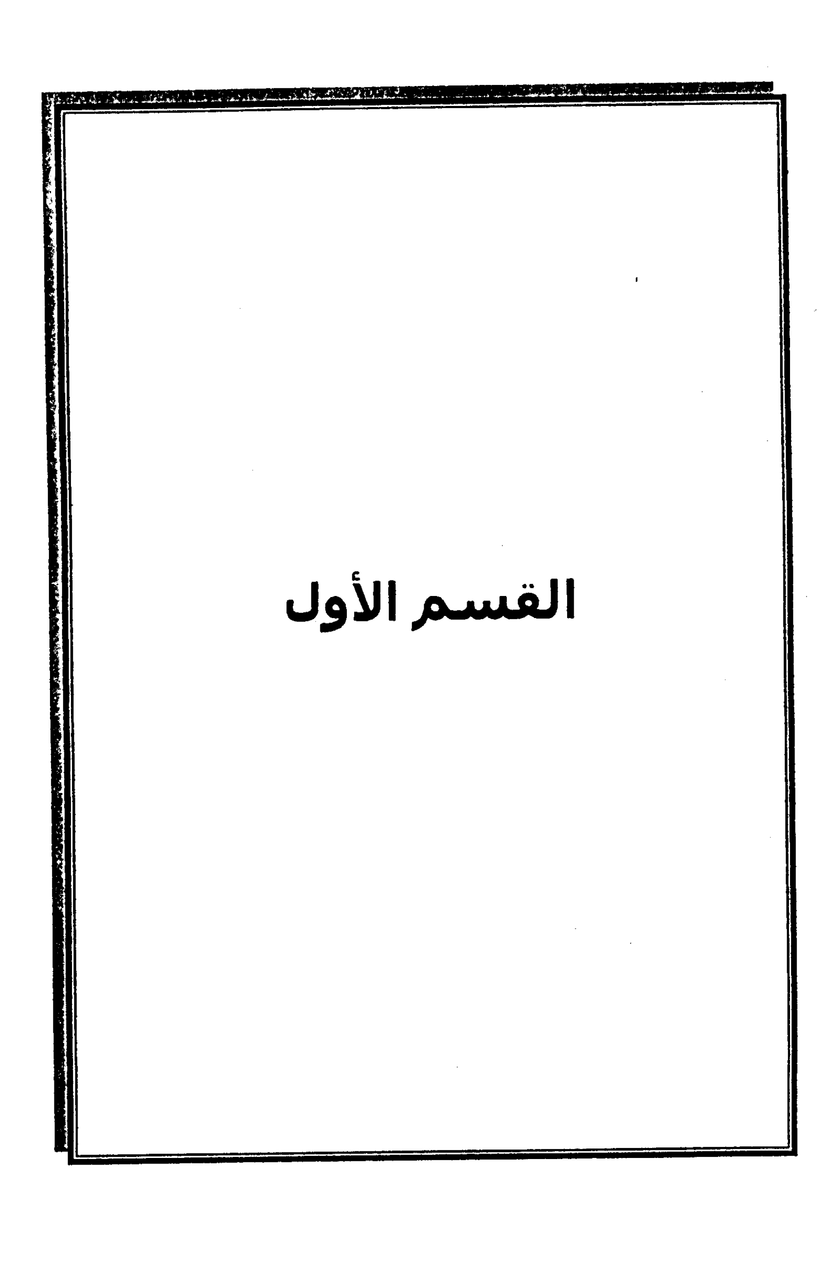
وأعتقد أن المبدأ الأساسي الذي ينبغى علينا، فى الوطن العربى، أن نضعه نصب أعيننا إذا أردنا أن نتعامل مع التجربة الأمريكية بفهم ومعرفة، هو أن أمريكا فى أساسها حاضر ومستقبل بغير ماض، على حين أننا نحن العرب كثيرا ما ننظر إلى أنفسنا على أننا ماض قبل أن نكون حاضرا أو مستقبلا.

ولا جدال فى أن هذا فارق أساسى يتحكم إلى حد بعيد فى نظرة الشعبين الأمريكى والعربى، إلى العالم وطريقة معالجته للأمور. وما لم ندرك نحن هذا الفارق عن وعى، فلن نفهم النفسية الأمريكية فهما تاما، وربما لن نفهم

أنفسنا أيضاً. إننا نستطيع أن نفيد كثيرا من تجربة هذا الشعب الذى تحدى التقاليد وضرب بها عرض الحائط ومضى فى طريق التجديد قدما بلا عوائق.

فقد تساعد هذه التجربة فى الحد من غلواء تمسكنا بالتقاليد. ولكننا سنلحق بأنفسنا أبلغ الأضرار لو تصورنا أننا نستطيع أن ننهض عن طريق المحاكاة الكاملة لأنموذج كهذا: فنحن محتاجون إلى تحقيق التوازن بين ماضينا ومستقبلنا لأن جذورنا أعمق كثيرا من جذورهم.

وفى هذه الجذور نستطيع أن نهتدى إلى قيم كثيرة تخفف من عيوب الأسلوب الأمريكى فى الحياة: مثل قيم التضامن والدفء الإنسانى وإعلاء الروح بمعناها العميق على الجرى وراء الماديات.


القسم الأول

حول بعض الأفكار
الشائعة عن تاريخ الثقافة العربية

من الشائع أن الثقافة العربية ظهرت بشكل فاعل في التاريخ بدءًا من نزول القرآن الذي كان أمين الخولي يصفه دائمًا بـ «كتاب العربية الأكبر».

وكـــان طه حسين هو الذي أذاع بيننا - وكثيرًا ما ألحّ على- أن الثقافة العربية تدين في كل ما أنجزته في العصور الوسطى للتراث الفلسفي اليوناني.

أيهما أقدم: الثقافة العربية أم الثقافة اليونانية؟

وقـــد عالج قضية أصالة الثقافة العربية عدد من المفكرين العرب في العصر الحديـــث، في ظروف ولأسباب متباينة. ولعل كتاب «الثقافة العربية أسبق من ثقافـــة اليونان والعبريين» لعباس محمود العقاد أن يكون واحدًا من أبرز الكتب التي عالجت هذه القضية بعمق وشمول على الرغم من صغر حجمه، لكن عندما نعلم أن العقاد ألفه ونشره سنة ١٩٦٠ ندرك بسهولة أنه بمثابة الكلمة الأخيرة والشـــهادة المرتكـــزة عـــلى خبرة سنوات طويلة من معايشة الثقافتين العربية والأوربية؛ فقد انتهى العقاد إلى القول الذي أوجزه عنوان الكتاب.

وهـــذه النتيجة التي انتهى إليها العقاد تُناقض ما شاع بيننا حقبًا طويلة من أن الـــثقافة اليونانية أسبق من الثقافة العربية وأن العرب والمسلمين قبسوا أكثر علومهم وفنونهم وفلسفاتهم من تراث اليونان.

ولعـــل الدكتور طه حسين أشهر من ردد هذه المقولة الشائعة بأن الثقافة اليونانية أسبق من الثقافة العربية وأن الثقافة العربية عيال على ثقافة يونان! وقد حاوره الدكتور زكي مبارك (ت١٩٥٢) في هذه النظرية التي ألح علي المناداة بها الدكتور طه حسين:

– فقـــد كتـــب الدكتور زكي مبارك نقدًا لكتاب «الأيام» وهي السيرة الذاتـــية التي كتبها الدكتور طه حسين عن حياته منذ نشأته في الصعيد (وقد نشـــر الجزء الأول منها أولاً، ثم أتبعه بالجزء الثاني، ثم نشر في مجلة آخر ساعة فصـــولاً بعـــنوان «مذكـــرات طه حسين» طبعت في بيروت بهذا العنوان، ثم أصبحت الجزء الثالث من الأيام).

وقد نقد الدكتور زكي مبارك الجزءين الأول والثاني فقط ذلك لأن الجزء الثالث صدر بعد سنوات من وفاة الناقد. وهذا النقد منشور في جزءين بمجلة الرســـالة: العـــدد ٣٨٩ – بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٩٤٠، والعدد ٤٣٩ – بتاريخ أول ديسمبر سنة ١٩٤١. ثم نشر مع مجموعة مقالات نقدية أخرى في كـــتاب «زكي مبارك ناقدًا» من جمع وتقديم كريمة زكي مبارك (دارالجيل – طبعة ثانية – بيروت ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م).

يقول زكي مبارك في نقد الجزء الثاني (الرسالة، العدد٤٣٩، أول ديسمبر ١٩٤١):

«وقـــد صـــبر الدكتور طه على عمامته بعد فراق الأزهر بأعوام قصار أو طـــوال، فأدى امتحان الدكتوراه بالجامعة المصرية في سنة ١٩١٤ وهو معمم، وأقلـــته الباخرة من الاسكندرية إلى مارسيليا وهو معمم، ولكن ركاب تلك الـــباخرة قد التفتوا مندهشين إلى شيء يقع في البحر وقد ألقاه صاحبه بعنف، فما ذلك الشيء؟ هو عمامة طه حسين»!!!

وقـــد تحدث الدكتور طه مع أحد الصحفيين بأنه لم يندم على شيء كما نـــدم عـــلى رمي عمامته في عرض المحيط؛ ولكن الواقع غير ذلك، الواقع أن الدكـــتور طه ولد وعلى رأسه «برنيطة» وقد حدثني مرة أنه يرجح أن أسلافه القدماء كانوا من اليونان، فإن لم يصح ذلك فهو في نزعته اليونانية مدين لرواية

ألفهـــا الشاعر أحمد شوقي واسمها «ورقة الآس» وفيها تمجيد لليونان (حدثني الدكتور طه بذلك في أحد أيام سنة ١٩٢٢).

ولهذا وذاك صلة بانتقال الرجل من حال إلى أحوال، فقد انحدر من أسرة أكـــثرها مشايخ ولكنه مع ذلك يحيا حياة مدنية منقطعة عن حياة المشايخ تمام الانقطـــاع. والنص على هذا الانقلاب واجب، لأنه يفسر ما خفي من أسرار الوحي في اتجاهاته الأدبية والاجتماعية.

ولكن هذا الشيخ اليوناني بقيت فيه ملامح من ذلك الشيخ الأزهري، فما شـــاع يومًا أنه يدعو إلى اللغة العامية، كما يصنع بعض المتظرفين الثقلاء ولا جاز عنده أن تكون العقيدة الإسلامية مجالاً للتشكيك والإيذاء، وإن وقعت في بعض مؤلفاته عبارات تغاير المألوف من التعابير الدينية.

هـــذا رجـــل بعيد الصلة بين حاضره وماضيه، لأنه سريع القفز والوثب، ولأنـــه على وفاق مع ضميره الفني والأدبي، فهو يسايره إلى حيث يريد. وكل شـــيء عـــنده جائـــز، إلا العـــدوان على اللغة العربية، أو التحرش بالعقيدة الإسلامية، فهما عنده في مقام القدسية والجلال![*].

- وكتـــب الدكتور زكي مبارك أيضًا نقدًا لكتاب «قادة الفكر» تأليف الدكـــتور طـــه حسين، وهذا النقد منشور على جزءين بمجلة الرسالة: العدد ٥٤١ - بـــتاريخ ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٣، والعدد ٥٤٢ - بتاريخ ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٤٣. وهي دراسة بالغة الأهمية لأنها تستعرض رؤية طه حسين للثقافة اليونانـــية من خلال كتابه موضوع النقد، وهو يفحص آراء طه حسين في هذا الموضوع ويناقشها مناقشة عميقة.

---

[*] زكي مبارك ناقدًا ـــ دار الجيل، بيروت١٩٨٨: ص ٩٦ ـــ ٩٧.

- وللدكـــتور شـــكري عياد دراسة موجزة بعنوان «طه حسين والثقافة اليونانـــية» نشرت أولاً في كتاب «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» طبع دارالهلال بدون تاريخ، ثم أعاد نشره في «التفسير الحضاري للأدب».

وقـــد ســـبق لمفكـــرين عرب ومسلمين قدماء أن عالجوا هذه القضية في مؤلفـــات ذائعـــة الصيت وهناك عدد ضخم من الكتب التي صدرت في هذا الموضـــوع عند فلاسفة ومفكرين عرب ومسلمين؛ نذكر في أولهم: الفارابي، وجابر بن حيان، وابن النديم. ومنهم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ) في كتابه «طبقات الأمم». وقد انتهى صاعد في بحثه إلى ما انتهى إليه البحـــث الحديث من أن الحضارة الإنسانية تشكلت أولاً في مصر وفي بلاد ما بـــين النهرين والشام أو الهلال الخصيب، ثم انتقلت من هناك إلى بلاد اليونان. ويمكـــن مراجعة المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت في موسوعته الشهيرة «قصة الحضـــارة»، والمستشـــرق الأمريكي الكبير جورج سارتون في كتابه الضخم «تـــاريخ العـــلم»، والباحث الإنجليزي مارتن برنال في كتابه «أثينا السوداء» وخصوصًا المجلد الأول بعنوان «تلفيق بلاد الإغريق».

تاريخ الأشكال الأدبية

يذكـــر الدكـــتور حسن حنفي أن «مدرسة الأشكال الأدبية» نشأت في عشـــرينات القـــرن العشرين وظهرت من ثنايا البروتستانتية، وأخيرا مدرسة توبنجن. وبدأ ذلك مع بدايات النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن الثامن عشـــر، ثم ظهرت المدرسة التاريخية في القرن التاسع عشر وعلم تاريخ الاديان المقارنـــة، وأظهرت أبحاثها التشابه بين الكتب المقدسة والاداب القديمة خاصة اليونانـــية والعـــبرية. وكانـــت المدرسة الجديدة في النقد قد انتقلت من «نقد المصـــادر» إلى «نقـــد الأشكال»، أو بتعبير علماء مصطلح الحديث، من نقد

«البنـد» إلى نقـد «المتن»، واستعارت المدرسة الجديدة الأشكال الأدبية من النقد الأدبي طبقا للنظرية الشائعة بأن تاريخ الأدب هو تاريخ الأشكال الأدبية، واعتمدت على دراسات «الأنواع» الأدبية في الآداب القديمة، وطورت النقد الأدبي وحولته من دراسة النص (حسن حنفي: دراسات فلسفية - مكتبة الانجلو - القاهرة: ٣٢٤ وما بعدها).

ومن الإشكاليات المنهجية في دراساتنا للأدب العربي، رصد مراحل وعصور تطور هذا الأدب منذ نشأته إلى العصر الحديث. وكان لأمين الخولي نظرية في دراسة الأدب عرفت باسم «الإقليمية»، تبناها بعض تلامذته المتحمسين، وانصرف عنها غالبيتهم، وانتصر في النهاية منهج الدكتور شوقي ضيف الذي ظهر في موسوعته عن «تاريخ الأدب العربي». ولم تقتصر محاولات طرح رؤية جديدة لتاريخ الأدب العربي على الباحثين العرب؛ فهناك محاولات عدد من المستشرقين الأوربيين؛ منهم الفرنسي رجي بلاشير في دراسته التي نقلها إلى العربية الدكتور أحمد درويش، بعنوان «تصور جديد للعصور الأدبية». وكتاب الدكتور سليمان العطار «مقدمة في تاريخ الأدب العربي» يأتي ضمن محاولات إعادة طرح مسألة تاريخ الأدب العربي برؤية جديدة وفي إطار أوسع من ذلك الذي اتخذته المؤلفات المدرسية.

لكننا نستطيع أن نبحث موضوع «تاريخ الأشكال الأدبية» وموقع الثقافة العربية ودورها في هذا التاريخ الموغل في القدم لا من خلال تتبع تاريخي لحقب التاريخ الأدبي عند العرب قبل الإسلام وبعده؛ وإنما من خلال دراسة شكل أدبي معروف وقديم في الوقت ذاته، هو شكل السرد القصصي، وذلك من خلال أحد أعلام هذا الفن الأدبي المعاصرين في الثقافة العربية هو نجيب محفوظ (١٩١١ - ...). ونجيب محفوظ هو أهم روائي عربي، كتب الرواية والقصة

القصيرة والمسرحية من فصل واحد والمقالة القصيرة، لكنه أبدع في فن الرواية كما لم يبدع فيما عداها من أشكال الكتابة الأخرى.

نجيب محفوظ نموذجًا

ونجيب محفوظ مفكر في المقام الأول يعالج قضايا عصره ومجتمعه، من منظوره الخاص، في شكل روائي، بدأ باتباع أساليب السرد الروائي كما عرفتها الرواية الأوربية الحديثة من «دون كيخوته» ثربانتس حتى الرواية الفرنسية والإنجليزية في بداية القرن العشرين، لكنه - وهنا دور الأصالة - بدأ يتمرد على هذه الأشكال التقليدية المستعارة، متجهًا بنظره إلى أشكال السرد في التراث العربي القديم؛ وكأنما عثر على كنز لا تنفد جواهره؛ فوجدناه يكتب:

١) - الحرافيش ١٩٧٧

٢) - ليالي ألف ليلة

٣) - رحلة ابن فطومة

٤) - حديث الصباح والمساء ١٩٨٧

٥) - أصداء السيرة الذاتية

ولا شك أن الحرافيش كانت العمل الضخم الذي استطاع أن يتحرر فيه نجيب محفوظ من الشكل التقليدي للرواية كما عرفته في الغرب، وأن يبدع هذا الشكل الجديد غير المسبوق في الرواية العالمية، مع شدة إحكامه ورسوخه ونجاحه الهائل في استيعاب رؤية الكاتب الكونية الشاملة والقضايا الجوهرية التي حاول طرحها ومعالجتها في كل أعماله الروائية السابقة. وربما لهذا السبب كان نجيب محفوظ يعلن دائمًا في أحاديثه الكثيرة أن «الحرافيش أحب أعماله إلى قلبه».

.. وهنا يمكن فهم العلاقة الجدلية القائمة دائمًا بين الشكل والمضمون في أي عمـــل أدبي أو فـــني عمومًا، فإذا كان الأدب نوعًا من التحرر والبحث عن الأصـــالة، لأنـــه لايتحقق البقاء إلاَّ لكل عمل أصيل، أما التقليد فليس سوى تكـــريس لوجـــود الأصل المُقَلَّد وتحويله إلى صنم معبود وهذه مشكلة التقليد الذي يصبح أداة للتخلف والجمود ثم الموت والفناء.

لذلـــك كان نجيب محفوظ منذ بداياته الأولى يبحث عن الأصالة والإبداع والتجديد، سواء على مستوى الشكل أو المضمون، وظل يسعى إلى هذه الغاية البعـــيدة المـــنال حتى بلغها أخيرًا في عمله الروائي الضخم «ملحمة الحرافيش» الذي استقل به عن الأشكال التقليدية المتبعة.

لكن هذا لا يعني أن نجيب محفوظ كان - قبل الحرافيش - اتباعيًا مقلدًا، بـــل إنـــنا يمكننا تتبع بحثه الدءوب عن الأصالة منذ كتاباته الأولى، ومحاولاته الدءوبة للخروج من سيطرة الأشكال التقليدية للسرد الروائي.

وأول مـــا نلاحظـــه في هـــذا الشـــأن التزام نجيب محفوظ لقضايا وطنه ومشكلاته الحضارية والاجتماعية وأزمته السياسية مع الاستعمار الغربي والهيمنة الخارجية على مقدرات هذا الوطن.

ألا تســـتلزم هذه الخطة، على مستوى المضمون، إلى تحول ما في الشكل، وتطويع العام إلى خاص بحدود أفكار الكاتب وطبيعتها الخاصة؟!

وهكـــذا يصـــل الكاتـــب في مرحلة تالية في مسيرته التحررية إلى تجاوز كل شـــبهات التقلـــيد والاتـــباع فنجد لديه بعد ذلك انعطافًا نحو الأشكال التراثية، وبالتحديد تراثنا الأدبي والتاريخي في العصور العربية الإسلامية، قبل النهضة العربية الحديثة التي تعورف على تأريخها بدخول الحملة الفرنسية مصر عام ١٧٩٨م .

لكن ما دلالة لجوء نجيب محفوظ إلى الامتياح من هذا المعين العربي العتيق؟!

هل هو نوع من الإفلاس في الأشكال الحديثة المستمدة من الإنتاج الغربي سواء كان أوربيًّا أو أمريكيًا؛ بحيث إنه عندما توقف التجديد والابتكار - أو هكـــذا يمكن أن نتصور للوهلة الأولى - لدى كتاب الرواية في بيئتها الأولى، فأصبح لزامًا على كاتب في وضع نجيب محفوظ أن يبحث عن طريق آخر يجد فيه نوعًا من التجديد الزائف أو البديل المؤقت حتى تلوح في الأفق أصداء تيار جديد وافد فيستعيره أو يقتبسه ليواصل الكتابة الروائية مواكبًا لأحدث موضة وراكبًا لأعلى موجة؟!!

ولقـــد قيل الكثير عن نجيب محفوظ بكلام شبيه بذلك، وكان على سبيل الهجـــوم والتحطـــيم لأهم روائي عربي، وأحيانًا بحسن نية على اعتبار أن هذه الآراء الـــتي صـــدرت عـــن أصحابها ما هي إلا إسهامات نقدية واجتهادات مشـــروعة في ســـبيل الكشف عن مضامين رواياته، فقيل إنه بدأ رومانسيًا في رواياته الفرعونية (عبث الأقدار - رادوبيس - كفاح طيبة)، ثم تأثر في مرحلته الواقعية بالطبيعيين أمثال إميل زولا (خان الخليلي - القاهرة الجديدة - زقاق المـــدق - بدايـــة ونهاية)، واقتبس رواية الأجيال من توماس مان أو غيره من كُـــتَّاب الغـــرب (الثلاثية: بين القصرين - قصر الشوق - السكرية)، وتأثر بالاتجاه النفسي في الرواية ودراسات علم النفس الفرويدي فكتب (السراب)، ثم تأثر بالاتجاه الرمزي في كتاباته ما بعد مرحلته الواقعية (أولاد حارتنا - دنيا الله - الطريق - حكاية بلا بداية ولا نهاية)، وأخيرًا وقع تحت تأثير الوجوديين وكُـــتَّاب العبث في مرحلة أخرى (السمان والخريف - الشحاذ - ثرثرة فوق النيل - تحت المظلة)

فما مدى صحة كل هذه الأقاويل عن نجيب محفوظ، وما السبيل إلى تمحيصها؟

.. قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال أقترح أن نطرح فرضية أخرى لنرى إن كان يمكن إثباتها؛ وهي تتلخص في السؤال التالي: هل لنجيب محفوظ مشروع فكري ما يمكن استقراء معالمه وحدوده خلال إنتاجه كله على مدار نصف قرن ظل يواصل فيه الكتابة دون توقف في ظل ظروف وأوضاع متغيرة دعت كثيرًا من زملائه إلى أحد اختيارين: إما التوقف تمامًا عن الكتابة (عادل كامل على سبيل المثال)، أو التحول من كتابة القصة والرواية إلى المقالة المباشرة في الصحف (يوسف إدريس وغيره)؟!

لقد ظل نجيب محفوظ متمسكًا طول الوقت بكونه روائيًا ليس غير، ولم يحاول ممارسة أي نشاط آخر سوى الكتابة الروائية. وباستعراض تواريخ نشر أعمال نجيب محفوظ الروائية والقصصية سوف يظهر لنا هذه الحقيقة بوضوح شديد.

ولا يعني هذا الإصرار من جانب نجيب محفوظ إلا شيئًا واحدًا هو أن هذا الرجل صاحب مشروع فكري امتد أكثر من نصف قرن لتأسيس رؤية عربية حديثة في عالم القصة والرواية التي هي نوع أدبي نشأ في العصر الحديث في بيئة غير عربية ولم يكن الأدب العربي قد عرفه قبل نشأته الأولى في أوربا.

إن نجيب محفوظ عندما يبلغ مرحلة النضج التام والسيطرة الكاملة على أدواته يكون قد تساوى لديه القديم والحديث في أشكال السرد الروائي؛ لأن ذلك كله يصبح تحت طوع الكاتب الذي تحرر تمامًا من الاتباع والتقليد، أو كما يمكن أن نستخدم فكرة نجيب محفوظ نفسه في طرحه لقضية قتل الأب أو -على الأقل- التحرر التام من سيطرته بحيث يصبح الأب هو نجيب محفوظ نفسه، وهذا الأب الجديد يكون في وضع يسمح له بالتفكير تفكيرًا حرًا والإبداع إلى أبعد مدى.

إذن فالكاتب المبدع الذي يتمتع بالأصالة لا يقع في أسر التقليد أبدًا ويتساوى لديه القديم والجديد أوالوافد والتراث لأنه لا يخضع لأي منهما ولايقع في أسره وإنما يكون كل ذلك أداة للكاتب يوظفها في طرح أفكاره على مستوى الشكل والمضمون مع ما بينهما من علاقة جدلية وتأثير متبادل وارتباط.

فلا كان نجيب محفوظ خاضعًا لسيطرة الوافد في مراحله الأولى، ولا مرتدًا إلى تقليد التراث في مراحله المتأخرة. وإنما هو ساع طول الوقت ومنذ اللحظة الأولى نحو تحقيق مشروعه الفكري الراهن المرتبط بظروفه التاريخية والحضارية والثقافية والاجتماعية والفلسفية.

ولعل السؤال الذي يمكن طرحه الآن هو: لماذا اتجه نجيب محفوظ إلى توظيف أشكال التعبير التراثي في مرحلة متأخرة من مشواره الفكري؟

إن الرؤية الذاتية للكاتب لا تكون واحدة في كل مراحله العمرية، بل إن رؤيته للكون تتطور من مرحلة سنية إلى أخرى. فرؤيته في سن الثلاثين تختلف عن رؤيته في سن الأربعين أو الخمسين أو الستين أو السبعين. وهي في حالة نجيب محفوظ رؤية متطورة لأنه لم يهجر فنه الروائي على مدار حياته منذ بدأ كتابة الرواية في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين إلى ظهور آخر إنتاجه الروائي في التسعينيات أي على مدار ستين عامًا. وباتساع رؤيته الكونية احتاج نجيب محفوظ لإطار قادر على استيعاب ملامح هذه الرؤية.

في تراثنا العربي يوجد عدد هائل من كتب الطبقات ومعاجم الأشخاص، ومن الواضح أن نجيب محفوظ استعار هذا الشكل لكتابة أحد أعماله الروائية في مرحلة متأخرة من إنتاجه الروائي الضخم؛ فقد صدرت روايته «حديث الصباح والمساء» سنة ١٩٨٧م (قبل حصوله على جائزة نوبل بعام واحد، فقد فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل في الثالث عشر من أكتوبر سنة ١٩٨٨م).

.. معـــاجم الأشخاص تكون مرتبة حسب الترتيب الأبجدي للأسماء بصرف الـــنظر عـــن أهمية الشخصية أو قدمها أو حداثتها، وفي تراثنا العربي معاجم للأشـــخاص في كل التخصصات وفي المجالات المختلفة. فهناك معاجم الأدباء، والفقهاء، والمتصوفة، والشعراء، والنحويين، والأطباء، والفلاسفة، إلخ...

وخلافًا للمعاجم اللغوية التي ترتب موادها داخل الأبواب حسب جذر الكلمة في صيغته الأولية مجردًا من الزيادات؛ فإن معاجم الأشخاص لاتلتزم ذلك بل تتعامل مـــع كل حروف الاسم على أنها أصول؛ ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً بكلمات : أحمـــد، محمد، محمود، فعند البحث عنها في المعجم اللغوي لابد أولاً من ردها إلى مادتها الأولى مجردة من الزيادات، فتصبح جميعها من مادة واحدة هي: ح م د . وفي بـــاب واحد، فإذا كان ترتيب المعجم اللغوي حسب الحرف الأخير - مثل لسان العـــرب والقاموس المحيط - فسوف نجد (أحمد، وحامد، وحماد، وحميد، ومحمد، ومحمود) في باب الدال فصل الحاء مع الميم. وإذا كان ترتيب المعجم حسب الحرف الأول - مثل أساس البلاغة والمعجم الوسيط - فسوف نجد (أحمد، وحامد، وحماد، وحمـــيد، ومحمـــد، ومحمـــود) في باب الحاء فصل الميم مع الدال. أما في معجم الأشخاص سوف نجد (أحمد) في باب الهمزة بنفس ترتيب حروفه دون إغفال أي حرف منها. ونعلم أنه عندما يكتب الأديب فإنه لا يستطيع تسجيل كل ما يراه وكل ما يمر بذهنه من صور ورؤى وأفكار، فعندئذ يكون بين أمرين:

أن يرمز لأكبر قدر مما يريد أن يسجله.

أن يترك فجوات ينتظر من ذهن القارئ أن يراها.

وقد استطاع نجيب محفوظ توظيف الأمرين لصالح بنائه الروائي البديع في «حديث الصباح والمساء» التي يمكن لقارئها أن يتابع أحداثها من أي موضع في الكـــتاب ومـــن خلال أي شخصية من شخصياته الكثيرة، فكل شخصية في الرواية تصلح أن تبدأ عندها الأحداث، وهنا أخذ تاريخ هذه الشجرة العائلية الضـــخمة شكلاً دائريًا بخلاف الشكل التقليدي المعروف في كتب التاريخ وفي الأعمال الروائية الأخرى!

اللغة وجدلية الحوار بين الذات والآخر

مازالت المعركة دائرة، منذ حين، بين فريقين متخاصمين من الأكاديميين: ينادي أولهما بضرورة تدريس الطب باللغة الإنجليزية في كليات الطب في الجامعات المصرية والعربية، وينادي الفريق الثاني بضرورة تدريس الطب في مجتمعاتنا العربية باللغة العربية.

وحجة الفريق الأول: أننا لو عملنا بما يقوله الفريق الثاني لانقطعت صلتنا على الفور بكل جديد في عالم الطب وصرنا معزولين تماما عن العالم وعما يجري فيه من تقدم.

وحجة الفريق الثاني: أنه لابد من تدريس الطب وغيره من العلوم باللغة العربية لأنها لغتنا القومية، وكما أن كل الدول المتقدمة حريصة على لغاتها القومية فلابد أن نعمل مثل تلك الدول المتقدمة حتى نصبح أندادا لها لنا لغتنا القومية مثلما لهم لغتهم القومية!

هذه -باختصار- حجة كل فريق في مواجهة خصمه. وإذا فتشنا عن أصل منطقي لهذا «الخلاف الفكري» فسوف نجده تعبيرًا غير مباشر عن أزمة من نوع آخر. إن القضية – إذا أردنا أن نمسك بها- تتلخص في المعادلة التالية: الإنسان يفكر باللغة، وينتج معارفه- من علم وفن وفلسفة إلخ – باللغة التي يفكر بها. إذن فاللغة التي يفكر بها إنسان ما هي نفسها اللغة التي ينتج بها معارفه المختلفة.

هذه المعادلة البسيطة ينطق بها الواقع في كل مجتمعات الدنيا، ويؤكد التاريخ صحتها، بحيث يمكن القول إنها قانون بشري طبيعي يحكم السلوك

الإنساني منذ فجر التاريخ وإلى اليوم، وهذا القانون لا يختلف عليه اثنان.

أما طرح مسألة تدريس الطب بالعربية أو الإنجليزية والجدل حولها فيرجع إلى خطأ فكري، وقع فيه أنصار الفريق الأول الذي ينادي بضرورة تدريس الطب بالإنجليزية عندما تصوروا أو اعتقدوا أن اللغة الإنجليزية تمتلك من المميزات ما يجعلها الأصلح لتدريس الطب. كما أن الفريق الثاني المعارض والمناوئ قد سقط في هذه المغالطة أيضًا عندما اعتقد أن لغة ما في ظروف ما تكون أفضل من أخرى في تلقي المعرفة، وراح يجادل في أن اللغة العربية تملك من المميزات والمؤهلات ما يجعلها أكفأ من غيرها من اللغات حتى من الإنجليزية نفسها!!

مع أن اللغة العربية لغة بشرية كغيرها من اللغات، فليس هناك لغة أفضل من لغة ولا لغة أسوأ من لغة، وهذا الرأي قال به قديمًا الفيلسوف الأندلسي ابن حزم القرطبي (ت٤٥٦هـ) قبل ألف سنة في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وكانت اللغة العربية وقتئذ في أوج «ازدهارها وقوة انتشارها في أقاليم الشرق والغرب. فليس صحيحا أن يقال: إن بين لغات البشر لغة تصلح لإنتاج» الحضارة وأخرى لا تصلح.

واللغة الإنجليزية التي ينظر إليها الكثيرون منا اليوم نظرة خرافية – لأنها أصبحت «لغة» العلم والعلاقات الدولية – لم تكن كذلك قبل خمسة قرون، بل كانت لغة فقيرة متخلفة لا توجد بها مدونات كالتي هي اليوم في جميع المعارف والعلوم الإنسانية. فلم يكن قدماء المصريين يتكلمون الإنجليزية ولا اليونانيون ولا البابليون ولا حتى علماء وفلاسفة عصر النهضة الأوربية في العصر الحديث. وإنما الذي أوصل الإنجليزية اليوم إلى ما هي فيه من تفوق واستيعاب لمنجزات الحضارة والفكر الإنساني قديمه وحديثه هم المتكلمون بها؛ لأن اللغة –في نهاية الأمر– هي من يتكلمها.

وإذا كانت اللغة الإنجليزية في عصرنا هي اللغة الأولى في العالم، يتفاهم بها كل اثنين مختلفي اللغة، فإن هذا لا يعني إلغاء اللغات والثقافات الأخرى بل يكون محفزا ودافعا لها جميعا على النهوض والنمو.

فمن المعروف - منذ وضع الدكتور جونسون (ت ١٧٨٤م) معجمه الشهير- أن أكثر من ثلثي ألفاظ اللغة الإنجليزية منقول من لغات أخرى، ومازالت الإنجليزية تقترض من غيرها الألفاظ والتعابير والمفاهيم الجديدة في النظريات والاكتشافات العلمية التي تظهر كل يوم في لغات أخرى فتسارع الإنجليزية إلى نقلها وضمها إلى ثروتها اللغوية والثقافية دون أدنى شبهة حساسية أو تعال.

وإذا كان المصريون والسوريون وغيرهم من سكان البلاد العربية اليوم يفكرون باللغة العربية فذلك لأن اللغة العربية هي لغتهم الأم، فهي اللغة التي يتلقاها كل طفل في منطقتنا العربية مع اللبن الذي يرضعه من ثدي أمه (باستثناء بعض الأقليات اللغوية كالنوبية في جنوب مصر، والسريانية والكوردية في بعض مناطق شمال سوريا والعراق).

ومعلوم لنا جميعا أن اللغة مكتسبة؛ فلا يولد إنسان وهو يعرف لغة من اللغات وإنما كل منا يتعلم اللغة من المحيطين به والقريبين منه في سنواته الأولى وأولهم أمه وأبوه وإخوته الذين يعاشرونه في الليل والنهار. لذلك فالطفل الذي ينشأ في أسرة تتكلم الإنجليزية تكون لغته الأم هي الإنجليزية حتى ولو كان أبواه زنجيين، والذي ينشأ في أسرة تتكلم لغة الهوسا تصبح لغته الأم هي الهوسا حتى ولو كان أبواه إنجليزيين.. وهكذا. بل أكثر من ذلك فقد ذكر المفكر المصري سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) في كتابه «اللغة العربية والبلاغة العصرية» حادثة عن أطفال هنود مولودين حديثا «خطفتهم إناث الذئاب، فرضعوا من لبنها وعاشوا عيشة الذئاب يأكلون الميتة ولا ينطقون سوى أصوات كأصوات» الذئاب!.

وهـــنا نتساءل: إذا كان الإنسان لا يستطيع التفكير بدون «اللغة»، وإذا كان «العقل» لا يعني سوى عملية التفكير نفسها، فهل هناك لغة بشرية قادرة على التعبير عما ينتجه العقل البشري وأخرى غير قادرة على ذلك؟

والإجابة بالنفي على مدار التاريخ الإنساني (إذا كان التاريخ – حسب بعـــض النظريات – يتخذ مسارا دائريا!!). والدليل على ذلك أن لغات قديمة سجلت لنا مراحل معروفة من إنتاج الحضارة، ومازالت آثارها في شتى المعارف الإنســـانية باقية بل مازال كثير من ألفاظها وتعابيرها باقيا في اللغات المعاصرة. والشيء نفسه ينطبق على اللغة العربية التي سجلت للإنسانية تراثا حضاريا في الفـــترة الزمنـــية التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالعصور الوسطى. فهل ماتـــت اللغة العربية كما ماتت المصرية القديمة واليونانية واللاتينية وغيرها من لغات الحضارة القديمة؟ الإجابة: لا؛ لأن هناك شعوبا مازالت تتكلم هذه اللغة العربـــية، كمـــا أن اللغة الصينية مازالت حية يتكلمها أعداد هائلة من البشر. ولعلنا نعلم جميعا أن اللغة العربية واحدة من اللغات الحية المعترف بها دوليا في منظمة الأمم المتحدة حتى اليوم.

إذن أين المشكلة؟

المشكلة أن العقل العربي توقف في العصر الحديث عن العطاء والمشاركة الحقيقية في إبداع الجديد في العلوم المختلفة من طب وفلك ورياضيات وهندسة وميكانيكا وكيمياء وتاريخ وجغرافيا وقانون وفلسفة إلخ، واكتفت المجتمعات العربـــية باســـتهلاك ما ينتجه الآخرون (باستثناء بعض الومضات التي تؤكد القاعدة ولا تنفيها).

ومن المعلوم للجميع أن لكل مجال معرفي مصطلحاته، وتوحيد المصطلح لا مشاحة فيه إطلاقا؛ فالمصطلحات والتركيبات اللغوية الخاصة بكل مجال معرفي

سنجدها في كل عصر واحدة في كل اللغات. ولأضرب لذلك مثلا من التراث الطبي العربي القديم، فعندما نقرأ كتب الرازي أو ابن سينا أو ابن النفيس نجد فيها كما هائلا من المصطلحات والتعابير الطبية المنقولة صوتيا بدون ترجمة من اليونانية إلى العربية، لأنها كانت هي المصطلحات الشائعة في ذلك العصر. ولأن لكل مجال معرفي تاريخه الخاص الذي يضم حقبا تاريخية وثقافات مختلفة فقد كان مؤرخو العلوم عند العرب يربطون بين الحقب المتتابعة لكل علم؛ فعندهم أن علم الطب لم يبدأ مع الحضارة العربية وإنما «يعود في نشأته إلى مصر القديمة». وليرجع من يشاء إلى كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» للطبيب العربي السوري الكبير ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ). وكذلك في مصطلحات علوم الفلك والرياضيات والهندسة بل والفلسفة والدراسات الأدبية واللغوية أيضًا.

وكان من نتيجة اتصال العرب بإسهامات الشعوب الأخرى في العلوم والمعارف المختلفة، أنهم أدخلوا إلى اللغة العربية تراثا لغويا هائلا من لغات أخرى عن طريق التعريب لا الترجمة. وكان ذلك سببا مباشرا في إثراء اللغة العربية ونموها بحيث أصبحت أكثر قدرة على استيعاب المعارف الجديدة وإنتاج الجديد في فروع العلم المختلفة. مما دعاهم إلى وضع المعاجم المتخصصة، أي معاجم المصطلحات، مثل «مفاتيح العلوم» للرازي، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.

فلم يكن كل من يعرف العربية - في ذلك الوقت - قادراً على قراءة وفهم كتاب في الطب أو «في الفلك أو في الفلسفة. والشيء نفسه اليوم في اللغة الإنجليزية، فليس كل من يعرف الإنجليزية يستطيع قراءة وفهم كتاب بالإنجليزية في الطب أو في الفلك أو في الفلسفة أو في القانون أو في الكيمياء أو

في الهندسة الوراثية.. إلخ. لذلك فإن المترجمين القدماء كان كل منهم متخصصا في علم من العلوم؛ فحنين بن إسحاق، (ت ٢٦٠ هـ) كان لا يترجم سوى الكتب الطبية لأنه كان طبيبا، وابنه إسحاق بن حنين كان مشتغلا بالفلسفة لذلك لم يترجم إلا كتب الفلسفة، وهكذا.

فلا يوجد شخص قادر على ترجمة أي كتاب في أي مجال معرفي. وهذه مشكلة خريجي كليات الألسن والترجمة اليوم لأنهم لا يستطيعون ترجمة الكتب العلمية المتخصصة؛ فالمترجم التحريري لابد أن يكون ملمًّا إلمامًا جيدًا بالموضوع الذي يترجمه. وهذه القاعدة مازالت سارية حتى الآن، لأنه ليست هناك عملية ترجمة مائة بالمائة، وإنما يصاحبها دائماً عملية تعريب (أي نقل صوتي) للمصطلحات والمفاهيم التي لا يوجد لها مقابل في العربية. وهذه العملية الأخيرة لا يقدر عليها سوى المشتغلين بموضوع النص المطلوب نقله من لغته الأصلية إلى اللغة العربية. والأمثلة على ذلك كثيرة. ففي مجال الدراسات العربية سوف تجد الذين ترجموا أعمال المستشرقين هم من أساتذة اللغة العربية في الجامعات المصرية (وهنا أذكر كتاب «تاريخ الأدب العربي» للمستشرق الألماني كارل بروكلمان، والأمثلة غيره كثيرة).

وفي مجال الفنون أذكر مثلاً واحدًا هو كتاب «نظرية التصوير» للفنان الإيطالي الشهير ليوناردو دافنشي (ت ١٥١٩م)، فقد قام بترجمته الفنان التشكيلي المصري الدكتور عادل السيوي ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٩... وهكذا. والنتيجة التي نستطيع أن نخرج بها من كل ما سبق: أن المشكلة ليست في اللغة وإنما فيمن يتكلمها. هذه هي الحقيقة التي يجب علينا أن نواجهها بشجاعة إذا كنا صادقين مع أنفسنا ومخلصين في الرغبة في النهوض وفي استئناف المشاركة الإيجابية في إنتاج المعرفة الإنسانية ليس في الطب فقط وإنما في مجالات الفكر الإنساني الأخرى.

والحقيقة الأخرى التي يجب أن نعترف بها أن إجادة لغة أجنبية – فضلا عن إجادة التعبير بالعربية – أصبح شيئا نادرا في الجامعات المصرية، بعدما كان أي جــامعي مصـــري – مهما يكن تخصصه – يجيد لغة أجنبية واحدة على الأقل إجادة تجعله قادرا على الاطلاع على ما يكتب بها في تخصصه.

إذن اللغة – أية لغة – بريئة من تهمة العجز والتقصير، وإنما المتهم الحقيقي في هذه القضية هو الإنسان الناطق بها والذي يتمسك بسلوكيات فكرية مدمرة لطاقاتـــه العقلـــية وقدراته الإبداعية. أما أن نستسلم للأوهام ونجعلها أصناما نعـــبدها فهـــذه هي الوثنية وهذا هو التفكير غير العقلاني الذي هو ضد حرية الإنسان وضد التقدم. وفي اللحظة التي نمارس فيها الإبداع والمشاركة الحقيقية في إنتاج العلم والمعرفة لن يكون» لمثل هذه المعارك الوهمية وجود بيننا.

** ** **

كانت هذه مقدمة ضرورية قبل الحديث عن كتاب «أزمة التعريب» للدكتور محمـــود فـــوزي المـــناوي عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة وأستاذ أمراض النساء والتولـــيد بطب قصر العيني، والصادر مؤخراً عن مركز الأهرام للترجمة والنشر في خمسمائة صفحة من القطع الكبير.

وكـــتاب الدكتور المناوي وثيقة بالغة الدلالة على الحالة الفكرية والحضارية التي تعيشها المجتمعات العربية في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخنا الحديث، والتي تعاني كـــثيرًا من العثرات في سبيل صنع نهضة حقيقية، مازالت حلمًا لم يتحقق بعد، منذ بدايات القرن التاسع عشر الذي أنجب رفاعة الطهطاوي صاحب الإسهام الأول في التخطيط لوضع المجتمع العربي على أول طريق النهضة والمشاركة في صنع الحضارة جنبًا إلى جنب المجتمعات الأخرى في الشرق والغرب.

وكـتاب الدكتور المناوي يجمع بين الرأي والتوثيق التاريخي، ولأن أنصار قضية التعريب قليلون فقد أكثر الدكتور المناوي من الوثائق والدراسة التاريخية لـيدعم رأيـه المنادي بضرورة التعريب شرطًا لحدوث نهضة علمية حقيقية في المجـتمع العـربي ولـلخروج من دائرة التبعية والاكتفاء باستهلاك منجزات الآخرين؛ لذلك جاء كتابه في «خمسة أبواب.

بدأ بطرح القضية ومناقشتها فكريًا، لذلك جاء الباب الأول (وهو بعنوان: «لغتنا العربية وقضية التعريب») مشحونًا بكم هائل من الآراء التي تنتصر لقضية التعريب، والرد على خصومه، في أسلوب اتسم بالجدل والحجاج أكسبه قدرًا كبيرًا من الحيوية.

وبـدءًا من الباب الثاني يحشد الدكتور المناوي الأدلة التاريخية التي تؤكد جمـيعها عـلى صحة الرأي الذي انتهى إليه. ففي هذا الباب (وهو بعنوان: «التعريـب في فكر الرواد») يعالج قضية التعريب في مصر، وتوحيد المصطلح العـلمي في الـنقل والتعريب، ويبدي ملاحظاته على حركة الترجمة وتعريب الطب من حنين بن إسحاق إلى كلوت بك إلى الحاضر، وتجربة المجامع اللغوية العربية.

وفي الـباب الثالث يحشد الدكتور المناوي الوثائق التاريخية راصدًا تطور حـركة التعريـب منذ إنشاء المدرسة الطبية المصرية في أبي زعبل سنة ١٨٢٧ من القرن التاسع عشر، إلى مقررات المجلس الإداري لاتحاد الأطباء العرب سنة ١٩٦١، وما بعدها إلى الآن.

وفي الفصـلين الأخيريـن من كتابه (الرابع والخامس) يرصد الدكتور المـناوي قطوفًـا من الإنجازات اللغوية والأدبية للأطباء المجمعيين، ودراسات

المجمعيين عن الطب والأطباء.

ومن الكلمات الدالة التي جاءت «في كتاب الدكتور المناوي قوله:

«إن الدعوة إلى استخدام اللغة العربية في التعليم العالي لا تعني أبدًا إهمال اللغة» الأجنبية أو التقليل من شأنها، بل هي مقترنة دومًا بالدعوة إلى وجوب إتقان لغة أجنبية واحدة على الأقل، لاتخاذها أساسًا في استمرار الاتصال بالتطور العلمي العالمي، والتمكن من إكمال الدراسة والتخصص، ونشر البحوث العلمية في المجلات والدوريات العلمية العالمية.

إن إتقان اللغة الأجنبية شيء واستخدامها بدلاً عن اللغة القومية شيء آخر، إذ في إتقان اللغة الأجنبية دعم للثقافة ورقي لها في كل ميادين العلم، وأما استخدامها بديلاً فعزل للغة القومية ووأد لها، ومما ساعد اليابان على أن ترقى بصناعتها في خلال نصف قرن أنها وضعت بين أيدي العمال والفنيين أحدث النظريات التطبيقية في الصناعة الأمريكية والأوروبية بلغتهم القومية.

لذا يجب أن تدرس مادة دراسية رئيسة واحدة بلغة أجنبية حية في كل سنة دراسية جامعية، ويكون الامتحان بتلك اللغة، مع إلزام الطالب برصد المصطلح الأجنبي وحفظه في حقل اختصاصه، إضافة للمصطلح العربي، ضمانًا لمواكبة التقدم العلمي والمتابعة العلمية، ومن السهل أن يحاضر الأستاذ ويشرح ويناقش بالعربية، حتى مع ذكر مصطلحات أجنبية إذا لزم الأمر، إذ إن ذلك أجدى وأضمن «لفهم الطالب من أن تلقى عليه محاضرة قد لا يفهمها، ثم يقرأ كتابًا يحول درس العلم عنده إلى بحث في القاموس» (ص٣٢).

إن كـــتاب الدكتور المناوي هو خلاصة تجربة فكرية وعلمية طويلة تتســـم بالعمق والشمول، وهو دعوة صادقة لمعادة التفكير في هذه القضية الهامـــة الـــتي لا بد من حسمها لإنجاز النهضة التي يتوق إليها كل المجتمع العربي في المستقبل الذي نرجو أن يكون قريبًا.

رفاعة الطهطاوي المترجم:
الفعل والدلالة

عاش الشيخ رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣م) حياة خصبة امتدت اثـــنين وســـبعين عامًا ملأها بالعمل المتواصل والإنجاز غير المسبوق فى مجالات مخـــتلفة؛ حـــتى قال عنه تلميذه صالح مجدي: «كان (رفاعة) قليل النوم، كثير الانهماك فى التأليف والتراجم، حتى إنه ما كان يعتنى بملابسه»[١].

كـــان الشيخ رفاعة فى طليعة الطليعة من أعلام النهضة الفكرية فى مصر الحديـــثة، وقد ترك للأجيال من بعده آثارًا لم تندثر حتى اليوم. وكانت حياته حدًّا فاصلاً بين عصر وعصر. وهنا نذكر ملاحظة للدكتور جمال الدين الشيال تتعلق برفاعة ومن تلاه من رواد النهضة الحديثة فى مصر؛ يقول فيها[٢]: «ظهر فى مصـــر فى القرنين التاسع عشر والعشرين رجال أفذاذ كانوا رواد الحركات الإصلاحية فى الحياتين الفكرية والاجتماعية، وقد أهّلهم لهذه المترلة أنهم جمعوا بـــين الثقافة العربية الشرقية الأصيلة وبين الثقافة الغربية الأوربية الحديثة، وكان رفاعـــة أول نموذج لهؤلاء الرواد، ويشبهه فى هذا جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومصطفى عبدالرازق وأحمد أمين وطه حسين، فإن السر فى عظمتهم أنهم جميعًا قبسوا قبسًا من ثقافة الشرق وقبسا من ثقافة الغرب».

كـــان الشيخ رفاعة قد سافر إلى فرنسا - ضمن أول بعثة كبيرة ضمت أربعة وأربعين مبعوثًا سنة ١٢٤٢هـ = ١٨٢٦م -ليكون إمامًا للبعثة، لا طالبًا مـــن طلابها، فأصبح «الإمام فى الصلاة إماما للحركة العلمية فى مصر» - على حد تعبير أحمد أمين[٣].

ودلالـــة هذا واضحة؛ فالشيخ رفاعة كان أكثر أعضاء البعثة رسوخا فى

ثقافته العربية الإسلامية، وكان قبل سفره يلقى الدروس فى الجامع الأزهر ولم يكن قد بلغ الخامسة والعشرين بعد، وهى السن التى سافر فيها إلى فرنسا. فلما أتيحت له فرصة الاتصال بالحضارة الفرنسية والتفاعل مع ثقافة العصر استطاع أن يُنتج فكرًا جديدًا واكتسبت حياته حيوية بالتجارب الجديدة. ولم يكن هذا ليتم بطريقة آلية، لكنه استلزم طاقة إنسانية خلاَّقة قادرة على هضم الجديد والغريب والاستفادة منه فى تلقيح ما لديها لتُنتج ثمرةً جديدة نافعة تمتد بعمرها فى المستقبل.

وليس كل إنسان قادرًا على إحراز هذه النتيجة وبلوغ هذه الغاية؛ فكثيرًا ما أتيحت تجربة الاختلاط بالمجتمعات والثقافات والأفكار الجديدة لأناس كثيرين، فبعضهم ذاب سريعًا فى الغير وتلاشى إلى الأبد وهو يحسب أن هذا هو النجاح الأخير. والبعض الآخر ظلَّ على جموده لا يتأثر ولا يتفاعل تفاعلاً إيجابيًّا مثمرًا مع حضارة وتجارب وثقافات الغير، ولاينتفع بشيء اللهُمَّ إلاَّ بعض القشور الخادعة فى لغة الكلام وبعض السلوكيات المقتبسة بلا وعى ولا فهم ولا إدراك.

صنفٌ ثالث هو الذى أخذ بقوة مع الوعى الكامل والإدراك الصحيح لقيمة كلِّ شيء، فهو لم يرفض ما لديه من ثقافة تقليدية موروثة، ولم يلفظ ما لدى الآخرين من ثقافات وتجارب مغايرة، بل استفاد من كل ذلك ليُعطى عطاءً جديدًا يخرج بعد ذلك شرابًا سائغًا هو ماء الحياة فيه شفاء للناس. وهو مشغول طول الوقت باللحظة القادمة دون الالتفات إلى الوراء لأنه يعتقد يقينًا بأن الماضى مات وانتهى ولن يعود، وأن التاريخ أمامه لا وراءه.

هذا الصنف الممتاز من البشر استطاع أن يحل كل تناقضات الوجود الإنسانى ويجعل له معنى وهدفًا ليصبح إضافة حقيقية للحياة على كل

المبـــتويات: على المستوى الشخصى، والعائلى، والوطنى، والإنسانى، ولتصبح تجربته الشخصية إضافة لتجربة الجنس البشرى كله.

مـــن بـــين هؤلاء كان الشيخ رفاعة الطهطاوى الذى عاش حياة عريضة مـــتجددة زاخرة بالتجارب الإنسانية والعطاء الدائم، فى ظروف لم تكن مواتية له كل الوقت، بل لقد عانى ولاقى من العقبات والصعوبات ما لا يتحمله أى إنســـان، وذاق طعم النفى والحرمان من الوظائف فى قمة نضجه وقدرته على العطاء، فلم ينكث و لم ييأس و لم يتراجع، وإنما ظل يكافح لتحقيق الخير والحياة الإنســـانية الراقـــية لأبناء وطنه. وكان كفاحه فى ثلاث جبهات وعلى ثلاثة مستويات، وفى إطار محدد:

كان كفاحه أولا ضد طغيان السلطان الذى كان يرى الرعية ملكا خاصا له يتصرف فيها كيف يشاء وكيفما يملى عليه هواه. وثانيا ضد النفوذ الأجنبى سواء كان تركيًا أو أوربيًا. وأخيرًا ضد الطابور الخامس من أبناء جلدته الذين وصفهم «طه حسين» بأنهم لايعملون ولايحبون أن يعمل غيرهم.

وكان كفاحه على ثلاثة مستويات: الترجمة، والتأليف، والنشر: فقد رأى بثاقب نظره ونافذ بصيرته - كما يقول الدكتور الشيال - أن النهضة العلمية يجب ألا تعتمد على الترجمة وحدها.

بل يجب أن تعتمد أيضًا على إحياء المؤلفات القديمة ونشرها، فسعى حتى صدرت الأوامر بطبع عدد من أمهات الكتب العربية القديمة. وشارك أيضًا فى حـــركة التألـــيف بعدد من المؤلفات التى تتناول أخطر قضايا النهضة فى ذلك الوقـــت. كل ذلك فى إطار مؤسسات الدولة ومن خلالها؛ ليكون متاحًا لمن يأتى بعده أن يكمل ما بدأه هو.

هـــذا هو رفاعة الطهطاوى، وهذه هى شخصيته ذات الجوانب المتعددة. لكننا سنقتصر هنا على جانب واحد منها: هو نشاطه فى مجال الترجمة.

رفاعة المترجم:

مارس رفاعة الترجمة منفردا، ومتعاونا مع تلاميذه. فماذا ترجم منفردا؟ وماذا ترجم بالتعاون مع زملائه وتلاميذه؟ وهل كانت هناك خطة منهجية سار وفقًا لها؟ وما ملامح تلك الخطة وذلك المنهج؟ وما الرؤية والهدف اللذان كانا يوجهـــان نشـــاط الترجمة الذى أنتج ذلك التراث الذى سنرصده توًا فى قائمة مترجمات رفاعة؟

أولاً: مترجمات رفاعة:

فى نهايـــة مـــدة بعثته فى باريس (١٨٢٦ - ١٩٣١م) تقدم رفاعة إلى الامتحان النهائى بخلاصة جهوده فى الترجمة، وهى اثنتا عشرة رسالة ترجمها من الفرنسية إلى العربية وهى:

١- نبذة فى تاريخ اسكندر الأكبر، مأخوذة من تاريخ القدماء.

٢- كتاب أصول المعادن.

٣- رزنامـــة (تقويم) سنة ١٢٤٤هـ ألفه مسيو جومار Jomard لاستعمال مصر والشام، متضمنا لشذرات علمية وتدبيرية.

٤- كتاب دائرة العلوم فى أخلاق الأمم وعوايدهم.

٥- مقدمة جغرافية طبيعية مصححة على مسيو دهنبلض De Humboldt.

٦- قطعة من كتاب ملطبرون Melte-Brun فى الجغرافية.

٧- ثلاث مقالات من كتاب لجندر Legendre فى علم الهندسة.

٨- نبذة فى علم هيئة الدنيا.

٩- قطعة من عمليات رؤساء ضابطان عظام (ضباط العسكرية).

١٠- أصول الحقوق الطبيعية التى تعتبرها الإفرنج أصلاً لأحكامهم.

١١- نبذة فى الميثولوجيا يعنى جاهلية اليونان وخرافاتهم.

١٢- نبذة فى علم سياسات الصحة.

١٣- كذلك قدم رفاعة للجنة الامتحان كراسة أخرى فيها مخطوطة رحلته إلى بـــاريس، لأن هـــذه الرحلة ليست تأليفا كلها بل فيها نبذ كثيرة مـــترجمة فى مخـــتلف العلوم، وفيها أيضًا ترجمة الدستور الفرنسى الذى وضـــعه لويـــس الـــثامن عشر، وسماه رفاعة «الشَّرْطة» تعريبًا للكلمة الفرنسية Charte ومعناها «الميثاق» أو «العهد» أو «الوثيقة» [٤].

بعـــد عودته من البعثة (١٢٤٦هـ=١٣٨١م) تم تعيينه مترجما بمدرسة الطب ومدرسًا للترجمة بها لمدة سنتين، فطبع كتابين مما ترجم وهو فى باريس، هما:

١٤- كتاب «المعادن النافعة لتدبير معايش الخلائق»، تأليف فرارد Ferard، وهـــو رســـالة صغيرة فى ٤٧ صفحة من القطع المتوسط، وتم طبعه فى بـــولاق فى شـــوال سنة ١٢٤٨هـ = ١٨٣٣م، والأصل الفرنسى لهذا الكتاب بعنوان: Traite des mines ، وهو من أقدم ما ترجم رفاعة.

١٥- «قلائـــد المفاخر فى غريب عوائد الأوائل والأواخر»، ويقع فى ١١٢ صفحة من القطع المتوسط، وكان قد أتم ترجمته فى باريس سنة ١٢٤٥ هـ، وطبع فى بولاق سنة ١٢٤٩هـ، وأصله الفرنسى بعنوان: Apercu historique sur les moeurs et coutumes des nations، ومؤلفه Depping [٥].

ثم نُقـــل رفاعـــة مـــترجما بمدرسة الطوبجية (المدفعية) بطرة بدلاً من المستشرق الشاب كنيك Koenig وظل بها سنتين (من ١٢٤٩ إلى ١٢٥١هـ)

حيث قام بترجمة بعض الكتب الهندسية والجغرافية اللازمة لطلاب هذه المدرسة، منها:

١٦- كتاب «مبادئ الهندسة» (هندسة سانسير) الذى طبع سنة ١٢٤٩هـ، وأعيد طبعه سنة ١٢٥٩هـ وبآخره معجم يتضمن بعض المصطلحات الهندسية، ثم أعيد طبعه مرة أخرى سنة ١٢٧٠هـ.

١٧- كتاب «التعريبات الشافية لمريد الجغرافية» الذى طبع سنة ١٢٥٠هـ، وأعيد طبعه سنة ١٢٥٤هـ، وهو مجلد ضخم يضم مجموعة فصول انتخب فيها خلاصة الكتب الجغرافية الفرنسية المطولة[٦].

١٨- وفى سنة ١٢٥٠هـ كان مرض الطاعون قد انتشر فى القاهرة وفى كثير من المدن الأخرى، فسافر رفاعة إلى بلدته طهطا ومكث فيها ستة أشهر، وهناك أنهى ترجمة الجزء الأول من كتاب «الجغرافيا العمومية Prcis de la Geographie Universelle» تأليف الجغرافى الفرنسى المسيو فيكتور أدولف ملطبرون Malte Brun ، وكان قد بدأ بترجمة صفحات منه فى باريس[٧]. وبعد اثنى عشر عاما وفى سنة ١٢٦٣هـ انتهى رفاعة من ترجمة مجلد آخر من جغرافية ملطبرون، فأُنعِمَ عليه برتبة أميرالاى وأصبح يدعى رفاعة بك[٨].

١٩- قضى رفاعة فى السودان ثلاث سنوات بعد تولى عباس الأول الحكم سنة ١٢٦٥هـ =١٨٤٩م. وعاد عندما تولى سعيد سنة ١٢٧٠هـ = ١٨٥٤م. وفى هذه المدة التى قضاها فى السودان مؤسسًا وناظرًا لمدرسة الخرطوم الابتدائية، شغل وقته بترجمة رواية «وقائع تليماك Les Aventures de Telemaque» تأليف الأسقف الكاثوليكى الفرنسى فرانسوا فينيلون Francois Fenelon (١٦٥١ – ١٧١٥م) الذى

كتب هذه الرواية لتلميذه دوق بورجونى حفيد وولى عهد لويس الرابع عشر؛ «كى يدعم الحاسة الخلقية فى تكوينه ويعلمه تعليما غير مباشر أصول الحكم العادل كما يراها المعلم إلى جانب مساعدته على مراجعة آداب وأساطير الإغريق القديمة»[٩]، وظهرت طبعتها الأولى فى باريس سنة ١٦٩٩م. وقد سماها رفاعة: «مواقع الأفلاك فى وقائع تليماك»، وقام أحد تلاميذه بطبعها - فيما بعد - بالمطبعة السورية فى بيروت[١٠].

ثانيًا: مترجمات رفاعة مع تلاميذه:

ذكر أعضاء اللجنة التى ألفها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، والتى قامت بإعداد «نشرة عن كتب رفاعة رافع الطهطاوي» بمناسبة إحياء ذكراه فى جمادى الثانية ١٣٧٨هـ = ديسمبر ١٩٥٨م؛ أن «رفاعة ترجم بنفسه وبإشرافه ما يربو على ستمائة كتاب»[١١].

فبعد عودته من باريس اشتغل رفاعة - كما ذكرنا سابقاً - مترجماً فى مدرسة الطب ومدرسًا للغة الفرنسية بها خلفًا ليوحنا عنحورى، لكن عمله اقتصر على التصحيح والتحرير، فقام بمراجعة كتاب «التوضيح لألفاظ التشريح البيطري»، من تأليف جيرار، وترجمة يوسف فرعون، وتصحيح الشيخ مصطفى حسن كساب[١٢].

وكان رفاعة - بجانب قيامه بأعمال الترجمة والتأليف - يراجع ويصحح جميع الكتب التى يترجمها تلاميذه فى مدرسة الألسن، بل كان هو الذى يختار لهم الكتب التى يترجمونها، طيلة ست عشرة سنة قضاها ناظرًا لمدرسة الألسن وبعد أن ألحق بها قلم الترجمة أيضًا (وذلك قبل أن يتم إلغاء مدرسة الألسن وقلم الترجمة فى عهد عباس الأول سنة ١٢٦٦هـ = نوفمبر١٨٤٩م)؛ فقام

بمـراجعة وتصحيح كتب مختلفة فى الطب والجغرافية والرياضيات، وفى التاريخ والأدب؛ منها:

- كتاب «**نزهة المحافل فى معرفة المفاصل**» الذى ترجمه محمد عبد الفتاح.
- كتاب «**تحفة القلم فى أمراض القدم**» ترجمة محمد عبد الفتاح أيضًا.
- كتاب «**الدراسة الأولية فى الجغرافية الطبيعية**» الذى ترجمه أحمد الرشيدى.
- كتاب «**الأقوال المرضية فى علم بنية الكرة الأرضية**» الذى ترجمه أحمد فايد.
- كـتاب «**بداية القدماء وهداية الحكماء**»، وهو أول كتاب حديث ينشر باللغة العربية فى التاريخ القديم، وقد طبع سنة ١٢٥٤هـ = ١٨٣٨م.
- كـتاب «**تنوير المشرق بعلم المنطق**» تأليف دومرسيه Dumarsais، الذى ترجمه خليفة بك بن محمود، وطبع سنة ١٢٥٤هـ.
- كـتاب «**تعريب الأمثال فى تأديب الأطفال**» ترجمة عبد اللطيف أفندى، وذلك سنة ١٢٦٣هـ= ١٨٤٧م.
- كـتاب «**الروض الأزهر فى تاريخ بطرس الأكبر**» تأليف فولتير Voltaire وترجمه أحمد عبيد الطهطاوى، سنة ١٢٦٦هـ= ١٨٤٩م.
- وكتب أخرى كثيرة راجعها رفاعة بعد أن قام تلاميذه بترجمتها[١٣].

وفى أوائـل عهد إسماعيل تم إنشاء قلم الترجمة الجديد وعين رفاعة بك ناظرًا له، فاختار معاونيه فى العمل من تلاميذه القدماء خريجى مدرسة الألسن القديمـة وهـم: عـبدالله السيد، وصالح مجدى، ومحمد قدرى، ومحمد لاظ، وعبدالله أبوالسعود، واشتركوا جميعًا فى ترجمة القانون الفرنسى بإشراف رفاعة، وطبعت هذه الترجمة فى مجلدات فى مطبعة بولاق بين سنتى١٢٨٣، ١٢٨٥هـ.

ففـــى سنة ١٢٨٣هـ= ١٨٦٦م تمت ترجمة وطبع «القانون الفرنساوى المـــدنى Le Code Civil Francais» وهو الجزء الأول من الكود الفرنسى، وقد اشترك فى ترجمته رفاعة، وعبدالله أبوالسعود، وأحمد حلمى، وعبدالسلام أفندى.

وفى سنة ١٢٨٥هـ= ١٨٦٨م تمت ترجمة وطبع «قانون التجارة الفرنسى Le Code Commercial Francais» [١٤].

فى التكنيك :

يقـــول د. أنور عبد الملك[١٥]: «هناك العديد من المسائل التكنيكية التى تسترعى الانتباه فيما يتعلق بحركة الترجمة فى ذلك العصر. أولا فيما يختص منها بالجهـــاز المكلـــف بالترجمة: فقد كان القائمون بها فى البداية من السوريين أو المصـــريين الهـــواة غير المتخصصين. وقد بدأت عملية التخصص تتسع بعودة البعثات غير أنه كان من الأمور الشائعة أن يقوم أكثر من مترجم بالاشتراك فى ترجمة كتاب واحد: تلك كانت القاعدة فى مدرسة الألسن ومدرسة المهندسين على حد سواء. وكانت مدرستا الطب والطب البيطرى وحدهما تسيران على نظام تخصيص مترجم واحد للكتاب. وعلى ذلك نستطيع أن نقدر المكانة التى كـــان يشغلها المحررون والمصححون الذين كانوا يساعدون ويعضدون فئات المـــترجمين دون كلل... ويبدو فعلاً - كقول هيورث دون J. Heyworth-Dunne - أن مهمـــة المترجم الرئيسية هى وضع ترجمة واضحة تستخدم فى فصول الدراسة».

ويضيف د. أنور عبد الملك: «فى البداية سادت الأخطاء والبلاغة المفتعلة والـــتهويل والتفخيم اللفظى. ومع عودة البعثات، بدأ الاهتمام بالدقة، وأصبح أغلـــب المـــترجمين يميلون إلى الاقتراب من النص المترجم، بأكثر مما يتقيدون

بأساليب التعبير فى اللغة العربية مستهدفين الدقة، وقد كان الطهطاوى الوحيد الذى سن الطريقة التى جرى عليها أسلوب المترجمين المعاصرين أى التعبير عن روح النص المترجم أكثر من التقيد بحرفيته. غير أن الطريقة القديمة ظلت سائدة مع ذلك فيما يتصل بعناوين المؤلفات المترجمة والمنشورة باللغة العربية بحيث كان من المستحيل تقريبًا التوصل إلى معرفة العنوان الأصلى وراء تزويقات وتحليات السجع القديم، كذلك فإن الكثير من الترجمات لا يذكر العنوان الصحيح للكتاب الأصلى ولا اسم المؤلف الأجنبى ومن ثم كان عدم دقة الإحصاءات»[١٦].

ويحدثنا الدكتور الشيال عن المراحل التى مرت بها الترجمة فى عصر محمد على، فقد بدأت على يد جماعة من السوريين كان أولهم الأب رفائيل، وعندما ألحق سوريون آخرون بمدرسة الطب، بدأت الحكومة بوضع تقليد جديد هو إشراك جماعة من شيوخ الأزهر معهم فى النقل لتخير الألفاظ والمصطلحات العلمية العربية، أو لاشتقاق ونحت ألفاظ ومصطلحات جديدة، ثم لتصحيح الأسلوب وصياغته صياغة عربية صحيحة[١٧].

ويلاحظ الدكتور الشيال أن حركة الترجمة لم تتجه فى البداية إلى التخصص، فكان الطبيب يترجم فى الجغرافيا، والمبعوث للتخصص فى صناعة الحرير يترجم كتابًا فى التاريخ. وقد استمر هذا الأسلوب حتى بعد إنشاء مدرسة الألسن؛ فكان المترجم ينتهى من ترجمة كتاب فى التاريخ أو الجغرافيا، فيعهد إليه بترجمة كتاب آخر فى الكيمياء أو النبات أو الهندسة أو الرحلات..إلخ.

ورفاعة نفسه ترجم فى كل علم وفن. لكن الحركة كانت تتجه نحو التخصص شيئًا فشيئًا؛ فالذين عينوا فى مدرسة الطب من خريجى البعثات

تخصصوا فى تـرجمة العلـوم الطبـية دون غيرها، والذين عينوا فى مدرسة المهندسخانة تخصصوا فى ترجمة العلوم الرياضية. كذلك خريجو الألسن كانوا فى طـريقهم للتخصص: فأبوالسعود وخليفة محمود كادا يتخصصان فى ترجمة الكتـب التاريخـية، وصالح مجدى فى ترجمة الكتب الهندسية والحربية، ومحمد الشيمى فى ترجمة الكتب الرياضية[١٨].

وإذا كانت مدرسة الألسن قد أخذت بنظام أن يشترك فى ترجمة الكتاب الواحـد أكـثر من مترجم، كما حدث مثلاً فى ترجمة كتاب «تاريخ الدولة العربـية» الـذى اشترك فى ترجمته ٤ من تلاميذها، وكتاب «رحلة أنخرسيس جـوان فى بـلاد اليونان»[١٩] الذى اشترك فى ترجمته ١٢من تلاميذها؛ فإن النصـوص كذلك لم تكن تترجم كاملة فى كل الأحيان، فهناك كتب جمعت أجزاؤها من كتب كثيرة مختلفة، وكتب تركت بعض فصولها، وكتب أضيفت إليها أجزاء وفصول عن كتب أخرى أجنبية أو عربية.

كذلـك يلاحـظ الدكتور الشيال أن أسلوب الترجمة كان أسلوبًا علميًا خالصًا[٢٠]. وهذا كله يعكس طبيعة الأهداف العملية التى كانت تسير وفقًا لها حـركة الترجمة فى ذلك العصر، وفيه مشابه مع حركة الترجمة التى تمت أثناء النهضة العربية الأولى فى القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى.

أما خطة رفاعة عند توليه نظارة مدرسة الألسن فكانت واضحة تمامًا: إذ اخـتار لتلامـيذه – فى البداية – بعض الكتب التى قرأها ودرسها فى باريس، وانصـبت عنايـته – بعد ذلك – فى ترجمة كتب التاريخ والجغرافيا بالدرجة الأولى، وأراد أن يـترجم كتبًا مختلفة تغطى تاريخ العالم منذ أقدم العصور حتى أحدثها[٢١]. كما ترجم هو كتبًا فى الجغرافيا أشهرها جغرافية ملطبرون. ويقول جاك تاجر عن المجلدات الأربعة التى ترجمها رفاعة من هذا الكتاب: «يظهر من

مطالعتها أنه ترجمها على عجل، والواقع يؤيد ذلك لأننا علمنا أنه ترجم مجلدًا منها فى ستين يومًا»[٢٢]. ويقرر الدكتور الشيال - بعد فحص فقرة من ترجمة رفاعة ومقابلتها بالأصل الفرنسى - «أن رفاعة يتقيد بالنص الأجنبى تقيدًا يخرج الترجمة وفيها شيء من العجمي»[٢٣]. ويبدو أن ذلك نتيجة لما أشار إليه جاك تاجر من أنه ترجمها على عجل نظرًا للظروف التى تطلبت منه أن تتم الترجمة فى مدة محددة.

أما رواية «تليماك» فقد صرّح رفاعة فى المقدمة بأن عمله يدخل فى باب التعريب، فهو يقول(ص٤): «فما تسليت هناك - أى فى السودان - إلاّ بتعريب تليماك»، ويقول مرة أخرى(ص٥): «فبذلت غاية المجهود فى إنجاز هذا المقصود. وأديت التعريب بأسهل تقريب وأجزل تعبير. وتحاشيت مما يورث المعانى أدنى تغيير. ويؤثر فى فهم المقصود أقل تأثير. اللهم إلاّ أن يكون ثَمَّ محلاً (هكذا) مخلاً بالعادة فأتمحّل لذكر مآل المعنى ومضمونه بعبارات تفيد لازم المعنى أكمل إفادة. وهذه أساليب فى قالب الترجمة معتادة».

ويرى جاك تاجر، بعد مقابلة فقرة مع الأصل الفرنسى، أن رفاعة «تصرَّفَ كثيرًا فى الترجمة أو بمعنى آخر تجنب الترجمة الحرفية»، ويرى من ناحية أخرى أن «نبوغ رفاعة بك ظهر بوضوح فى ترجمة الكود ومصطلحاته الفنية»[٢٤] - يعنى القوانين الفرنسية المعروفة بالكود.

ويصف أحمد خاكى منهج رفاعة فى ترجماته عمومًا بأنه «اتبع طريقة مثلى فى الترجمة... وحين كان يترجم كان يحاول أن يصوغ الاصطلاح الفرنسى بنظيره العربى. وكان يتمسك فى بعض ترجماته بقواعد البلاغة بمفهومها القديم، لكنه كان يتحرر من الصناعة اللفظية فى أغلب ما ترجم وحين واجه مشكلة ألفاظ اللغة أراد أن يضع لنفسه معجما يكاد يكون

شخصـــيًا، بـــأن يضع كل لفظ من اللغة المنقولة أمام مرادفه من اللغة المنقول إليها»[٢٥].

وهكـــذا فإن رفاعة سلك فى ترجماته ومنقولاته ومعرباته منهجًا معتدلاً مـــتوازنًا بـــين تـــرجمة اللفظ وترجمة المضمون، أو كما يقول محمد عبد الغنى حســـن: «كانت مدرسة الشيخ رفاعة الطهطاوى فى الترجمة هى المدرسة التى واءمـــت بـــين أهمية اللفظ وأهمية المعنى، على أن يكون كل منهما على قدر صاحبه، فلا يطغى واحد على الآخر»[٢٦].

وإذا كانـــت لغـــة رفاعة فى مترجماته ومؤلفاته على السواء تذكرنا بلغة كـــتاب العصر العثمانى فى بعض الأحيان، مع استخدام ألفاظ معاصرة مقتبسة من البيئة التى كان يغلب عليها فى ذلك الوقت الطابع التركى، وبعض الألفاظ العامـــية : فإن رفاعة فى كل ذلك لم يكن إلا ابن عصره الخارج توًا من حقبة ظـــلام وجمود وتخلف امتدت قبله أكثر من ثلاثة قرون، لكنه كان فاتحة عصر تطور وازدهار تجلى فيمن أتى بعده من رواد النهضة الكبار الذين خلصوا النثر العربى من كل القيود التى كانت تكبله فى الماضى.

رســالة رفــاعــة:

أمـــا رسالة رفاعة فى الترجمة ودعوته لترجمة العلوم العصرية فللأسف لم تـــتم بـــل توقف كل شيء لأسباب تاريخية معروفة عملت على وأد مشروع النهضـــة المصـــرية الحديثة. وللأسف أيضًا فإن مشروع رفاعة لتعريب العلوم والمعـــارف العصرية لم يُستأنف حتى اليوم، فضلاً عن تطويره، بل حدثت بيننا وبيـــنه قطـــيعة، وسار بين القوم اعتقاد غريب بأن ترجمة العلم عمل غير مجد ولاقيمة له، وألغينا العلم من كل برامج الترجمة أو التعريب فى كل المؤسسات وعلى كل المستويات.

وكما يقول الدكتور جابر عصفور فقد اكتفينا «بترجمة الأعمال الأدبية أو الدراسات المتصلة بها فى الأغلب الأعم، وهو وضع ترتب عليه ضمور حركة الترجمة فى مجالات كثيرة من المعرفة الإنسانية، وعلى رأسها مجالات العلوم التطبيقية وما يتصل بها من معارف وعلوم بَيْنية لا تتوقف عن التولد أو التقدم، الأمر الذى أدى إلى تأكيد هامشية العلم فى ثقافتنا، وقدم الدليل غير المباشر على أن العلم لم يصبح إلى اليوم مكوِّنًا أساسيًا من ثقافتنا، ومصداق ذلك أننا لانزال نتحدث عن الثقافة بمعزل عن العلم، كما لو كان العلم غير الثقافة، وكما لو كانت الثقافة يمكن أن تقوم دون العلم، وترتب على ذلك الوضع، مع الأسف، نقص شنيع فى إعداد المترجمين الأَكْفَاء فى مجالات العلوم، وعدم الاهتمام بالتخصص فى الترجمة العلمية، أو تدريس تقنياتها النوعية ضمن برامج دبلومات أو شهادات الترجمة التى تمنحها أقسام اللغات فى الجامعات العربية أو كلية الألسن المصرية، ولولا بعض الجهود الفردية المتناثرة التى يقوم بها بعض رجال العلم المهتمين بالثقافة العامة، وإشاعة الثقافة العلمية فى المجتمع، لكان الكتاب العلمى المترجم نسيًا منسيًا فى ثقافتنا.

والحق أنه قد آن الأوان لتحقيق التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية، بحيث لا تتركز الترجمة على مجال معين، بينما تظل بقية المجالات بعيدة عن دائرة الاهتمام»[٢٧].

فهل مِنْ مجيب؟ وهل مِنْ أمل فى وصل ما انقطع من جهود رفاعة ومدرسته فى الترجمة؟!

الهوامش:

(١) جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى - سلسلة نوابغ الفكر العربى[٢٤] - الطبعة الثانية - دارالمعارف - القاهرة ١٩٧٠: ٤٨.

(٢) جمال الدين الشيال: المرجع السابق: ٢١.

(٣) أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، نقلا عن جمال الدين الشيال: المرجع السابق: ٢٤.

(٤) رفاعة الطهطاوى:تخليص الإبريز فى تلخيص باريز - ضمن كتاب أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى للدكتور محمود فهمى حجازى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤: الفصل السادس من المقالة الرابعة: فى الامتحانات التى صنعت معى فى مدينة باريس: ٣٣٩، ٣٤٠؛ والفصل الثالث من المقالة الثالثة: فى تدبير الدولة الفرنساوية: ٢٢٩وما بعدها.

وجاك تاجر: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر - دار المعارف بمصر - القاهرة١٩٤٦: ٥٤، ٥٥. وجمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على - دارالفكر العربى - القاهرة ١٩٥١ : ١٢٥ - ١٢٩.

(٥)أحمد عزت عبدالكريم: تاريخ التعليم فى عصر محمد على - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة١٩٣٨: ٢٥٩. وجاك تاجر: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر: ٥٥. وجمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على: ١٣٥. ومحمود فهمى حجازى: المرجع

الســـابق: ٤٨٣. ومحمود محمد الطناحى: الكتاب المطبوع بمصر فى القرن التاسع عشر تاريخ وتحليل - دار الهلال - القاهرة ١٩٩٦: ٦٣.

(٦) أحمـــد عزت عبدالكريم: تاريخ التعليم فى عصر محمد على: ٤٠٩. وجاك تاجــر: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر: ٥٥، ٥٦. وجمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد علي: ١٣٣، ١٣٤. ومحمـــود فهمـــى حجـــازى: أصـــول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوي: ١٣١، ١٣٣. ومحمود محمد الطناحى: الكتاب المطبوع بمصر فى القرن التاسع عشر: ٦٥.

(٧) محمـــود فهمـــى حجازي: المرجع السابق: ٤٨٣. وجمال الدين الشيال: المرجع السابق: ١٣٦، وقد أشير فى الطبعة السادسة من الأصل الفرنسى، ص٩ هامش واحد، باريس١٨٥٣، إلى ترجمة رفاعة التى نشرت بالقاهرة.

(٨) جمـــال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى: ٣٨. ويذكر جاك تاجر - المرجع السابق: ٥٥ - أن رفاعة ترجم من هذا الكتاب ٤ مجلدات كبيرة.

(٩) جابـــر عصـــفور: إنطاق المسكوت عنه - مجلة العربى، العدد(٤٩٩) - الكويت، يونيو ٢٠٠٠: ٧٨.

(١٠) جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى: ٤٢.

(١١) وزارة الثقافة والإرشاد القومى: نشرة عن كتب رفاعة رافع الطهطاوى - مطـــبعة دار الكتـــب المصرية - القاهرة١٩٥٨: ٨. وكانت اللجنة مكونة من: أنور لوقا، وجمال الدين الشيال، وآخرين.

(١٢) جـــاك تاجـــر: المرجع السابق: ٥٣. وجمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطـــاوى: ٣٠، ٣١. ومحمود محمد الطناحى: المرجع السابق: ٦٤

وراجـــع الفرق بين التحرير والتصحيح فى: جرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية – منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت١٩٩٢– ٤: ٥٤٨.

(١٣) أحمد عزت عبد الكريم: المرجع السابق: ٣٣٤ وما بعدها. وجمال الدين الشـــيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على: ١٥٠وما بعدها. وله أيضًا: رفاعة رافع الطهطاوى: ٣٧. ومحمود فهمى حجازى: المرجع السابق: ١٣٢، ١٣٣. ومحمود محمد الطناحى: المرجع السابق: ٦٥، ٦٧.

(١٤) جـــرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية – ٤: ٦٣٥. وجاك تاجر: حـــركة الـــترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر: ٩٩. وجمال الدين الشـــيال: رفاعـــة رافع الطهطاوى: ٤٦. والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب: نشـــرة عن كتب رفاعة رافع الطهطاوى:١٢. ومحمود فهمى حجازى: المرجع السابق: ١٣٢.

(١٥) أنورعـــبد الملك : نهضة مصر – ترجمة حمادة إبراهيم – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨١: ١٤٥.

(١٦) أنور عبدالملك: المرجع السابق: ١٤٧. وملاحظته الأخيرة الخاصة بعدم ذكـــر العنوان الأصلى للكتاب المترجم، وإغفال اسم المؤلف فى أحيان كـــثيرة: نجدهـــا أيضًا فى دراسة مصطفى ماهر: مدرسة رفاعة – مجلة الألسن للترجمة – العدد الأول – القاهرة، يونية٢٠٠١: ٦٨ وما بعدها – عند فحصه لبعض مترجمات أربعة من تلاميذ رفاعة.

(١٧) جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد علي: ٢٠٧. وراجـــع أيضًا: أحمد عزت عبدالكريم: المرجع السابق: ٢٥٧. وجـــاك تاجر: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر:١٩ وما

بعدهـــا حيث قسم تاريخ الترجمة فى عصر محمد على إلى ثلاث مراحل كان آخرها إنشاء مدرسة الألسن.

(١٨) جمال الدين الشيال: المرجع السابق: ٢٠٩، ٢١٠.

(١٩) هــو كــتاب «Le Voyage du jeune Anacharsis en Grece».
راجع: محمود فهمى حجازى: المرجع السابق: ٤٨٥.

(٢٠) جمال الدين الشيال: المرجع السابق: ٢١٠، ٢١٤.

(٢١) الشيال: المرجع السابق: ٢٠٩.

(٢٢) جاك تاجر: المرجع السابق: ٥٥.

(٢٣) الشيال: المرجع السابق: ٢١٨.

(٢٤) جاك تاجر: المرجع السابق: ١٤٢، ١٤٣.

(٢٥) أحمـــد خـــاكى: رفاعة الطهطاوى مترجما - ندوة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى - كلية الألسن (١٨- ٢١ ديسمبر١٩٧٦) - مطبعة جامعة عين شمس١٩٨٤: ٣٩٤.

(٢٦) محمـــد عبد الغنى حسن - فن الترجمة فى الأدب العربى - دار ومطابع المستقبل - القاهرة ١٩٨٦: ٤٧.

(٢٧) جابرعصـــفور: حـــول المشروع القومى للترجمة - مجلة العربى، العدد (٤٩٤) - الكويت، يناير٢٠٠٠: ١٠٣.

بـــــين
إدوارد سعيد ومحمود شاكر !!

في عـــام ١٩٨٧ أصـــدر المحقق الكبير محمود شاكر (ت ١٩٩٧) طبعة جديـــدة من كتابه الأول «المتنبي» مع مقدمة جديدة بعنوان «رسالة في الطريق إلى ثقافتـــنا»، كان لها وقع في الحركة الثقافية المصرية وتركت صدى ما زال يـــتردد حتى اليوم. فقد صدرت فيما بعد في كتاب مستقل عن دار الهلال طبع عـــدة مـــرات، وكتب المرحوم الدكتور مجدي وهبة أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة القاهرة تعليقًا عليها بالإنجليزية بعنوان «غضب مرتقب» في مجلة «يوميات الأدب الغربي» التي تعنى بشئون الاستشراق الجديد دعا فيه إلى حوار بين المستشرقين وبين المسلمين، واقترح أن يكون محمود شاكر ممثلاً للمسلمين في هذا الحوار المرتقب، مستبعدًا المثقفين ذوي الثقافة الغربية لئلا تكون النتيجة أن النظام الثقافي الغربي يتحاور مع صورته في المرآة.

ورأى وهـــبة أنه «إذا لم يستطع الغرب تقبل كل ما تقوله هذه «الرسالة» قبولاً مطلقًا فإنه من الضروري أن يلتحموا مع الغضب والاستياء الذي تعبر عنه لأنهـــا صـــوت أصيل معبر عن عاطفة مشبوبة وألمعية بارعة عن أثر ما أحدثه الاستشراق في العالم العربي بعد اثني عشر قرنًا من المواجهة» (عايدة الشريف: محمود محمد شاكر قصة قلم – كتاب الهلال – العدد ٥٦٣ – نوفمبر ١٩٩٧: ص ٢٧٧).

وكانـــت أطروحة شاكر في «رسالته» تتلخص في القول بأنه كانت هناك في مصـــر والمنطقة العربية – عشية الحملة الفرنسية على مصر – بدايات نهضة ولـــيدة تم وأدهـــا تحت أقدام بونابرت وجنوده، ثم استسلمت المنطقة فكريًا

لمقـــولات المستشرقين الذين قولبوا الثقافة العربية من منظورهم وفقًا للمصالح والمطـــامع الاستعمارية بعد أن أطبق الإنجليز والفرنسيون والطليان ويهود أوربا على البلاد العربية. وفي هذا السياق أشار محمود شاكر إلى مشروع الفيلسوف الألماني ليبنتز الذي قدمه سنة ١٦٧٢ إلى لويس الرابع عشر ملك فرنسا، لغزو مصر والقضاء على الإمبراطورية العثمانية.

لكن قبل أن تظهر «رسالة» محمود شاكر بسنوات كان المفكر الفلسطيني إدوارد ســـعيد أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية قد أصدر بالإنجليزية كتابه الأشهر «الاستشراق» عام ١٩٧٨ (نقله إلى العربية الناقد السوري كمال أبو ديب)، وكان قد أحدث دويا هائلا في الأوساط الأكاديمية في أوربا وأمريكا.

لأن ســـعيد في هـــذا الكتاب قام «ببحث ظاهرة الاستشراق راجعًا إلى أصولها وبداياتها كاشفًا عن أغراضها ومقاصدها، وكيف أنها تشكل موضوعها «الشرق» أكثر مما تفحصه. والغرض من كتابه ليس فضح أساليب المستشرقين ونـــياتهم فقط، وإنما كسر الحواجز وهدم الأسوار التي تجعل من الشرق «جيتو فكـــري»»، وبفتح هذه الثغرة في المؤسسة الاستشراقية — وسعيد ليس الأول في نقد الفكر الاستشراقي ولكنه أكثر النقاد أثرًا — يكون سعيد قد مهد لدراسات تسعى إلى آفاق جديدة ودعمها في الوقت نفسه» (فريال جبّوري غزول: مجلة فصول — مج٤ — ع١ — القاهرة ١٩٨٣: ص ١٧٦).

والـــيوم وبعد مرور ربع قرن على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وبعد أن فقد الفكر العربي والإنساني شخص إدوارد سعيد - الذي غيبه الموت في الرابع عشر من سبتمبر الماضي — هل يمكننا أن نتساءل: ما الذي يمكن أن يجمع بين «مقدمة» محمود شاكر الذي يمثل تيارًا محافظًا - إلى درجة التعصب

أحيانًا – في الثقافة العربية، وبين كتاب إدوارد سعيد الذي كان خطابه موجهًا للمستشرقين بشكل مباشر وباللغة الإنجليزية؟

لقـــد اتفـــق الاثنان في الإمساك بعدد من الحقائق الدامغة أدت إلى نتائج متشابهة. وإذا كان محمود شاكر قد اكتفى بهذه «الرسالة» الموجزة والمركزة في معالجـــته لهـــذا الموضوع الضخم، فإن إدوارد سعيد قد واصل طرح مشروعه الفكـــري فيما أصدر بعد ذلك من كتب ودراسات وضعته على قمة الحركة الـــنقدية في العالم، وجعلت منه واحدًا من أبرز المنظّرين للفكر النقدي في نهاية القرن العشرين.

ولأن المعـــاجم ودوائـــر المعارف المتخصصة تمتاز — في الغالب – بلغتها المحـــايدة ومنهجها الموضوعي الهادئ بعيدًا عن المبالغة أو الحماسة أو الدعائية، فـــإن أصـــدق صورة لإدوارد سعيد وأدقها وأعمقها، يمكن أن نجدها في هذه المعاجم المتخصصة؛ وقد ورد في أحدها، تحت مادة «الاستشراق، الاستشراقية» Orientalism ، ما يلي:

اكتسب مصطلح الاستشراق معنى جديدًا بعد صدور كتاب إدوارد سعيد الذي يحمل هذا العنوان سنة ١٩٧٨، والذي يقول فيه إن علماء الغرب تواطئوا خفية مع الإمبريالية لتقديم صورة للشرق إلى أوربا تعتبر «من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترًا».

ويقول هوثورن (١٩٩٤) إن رأي إدوارد سعيد ينم عن تأثير فوكوه، رغم أن ســـعيد – في كتابه «العالم والنص والناقد»(١٩٨٤) – يعيب على فوكوه «تحـــيزه الأوربي». ويورد هوثورن مقتطفين من ص٣ من كتاب إدوارد سعيد للتدليل على تأثير فوكوه؛ إذ يقول سعيد: «يمكننا أن نناقش ونحلل الاستشراق باعتباره مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق – والتعامل يتخذ صورة الحديث

عنه، والترخيص بإصدار آراء معينة عنه، ووصفه وتدريسه، وإشاعة الاستقرار فـــيه، والتحكم فيه أيضًا. والاستشراق باختصار هو الأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه وبسط النفوذ عليه».

«والحجة التي أسوقها (في هذا الكتاب) هي أننا إذا لم نفحص الاستشراق في صورته اللغوية فلن نفهم أبدًا ذلك المبحث الذي يتسم باتساق بالغ والذي مكن الثقافة الأوربية من إدارة الشرق — بل ومن إنتاجه — سياسيًا واجتماعيًا وعسكريًا وأيديولوجيًا وعلميًا وخياليًا في فترة ما بعد التنوير».

ويضـــيف هوثـــورن: إن ســـعيد مهتمّ بالاستشراق باعتباره مجموعة من الأفكار، ذات نظام يرمي إلى تحقيق تماسكها الداخلي أكثر مما يرمي إلى تحقيق أي لـــون من ألوان «الاتفاق أو عدم الاتفاق مع الشرق الحقيقي» (ص٥). ولو أن ذلك لا يعني أن الاستشراقية هي مجرد خيال لا علاقة له بالحقيقة؛ إذ يصر ســـعيد على أن المذهب يتضمن «استثمارات مادية لا يستهان بها» على مدى أجيال عديدة، وأنه يعتبر علامة على «السيطرة الأوربية الأطلسية على الشرق» (ص ٦). كما أن الاستشراق «تستند افتراضاته على الموقع الخارجي»، حسبما يقول سعيد، بمعنى أنه يفترض دائمًا أن الدراسة لا يقوم بها سوى غير الشرقي، «فالمستشرق خارج عن الشرق، باعتباره حقيقة وجودية وحقيقة معنوية في آن واحد» (ص ٢٠ – ٢١).

(محمـــد عـــناني: معجـــم المصطلحات الأدبية الحديثة – الطبعة الثالثة – لونجمان٢٠٠٣: ٦٧ – ٦٨).

ويبقى — في النهاية – التساؤل مطروحًا على أولئك الذين يقولون إننا لا يجـــوز أن نلقي باللوم على الغرب فيما بلغناه من تخلف وانحطاط، بل علينا ألاّ نلـــوم إلاّ أنفسنا: أليس الغرب «المتقدم» الغني المرفه أكثر تحضرا وأكثر إنسانية

وأعمق إدراكا لحقوق الإنسان ولمبادئ الحرية والعدل والمساواة؟! فإلى أي مدى هو بريء مما يفعله بهذه الشعوب «المتخلفة» من ألوان الإبادة والنهب والسلب وتزوير الحقائق وإشاعة الأكاذيب؟!

إن منطق إدوارد سعيد ليس خاطئًا، ولا هو يلقي باللوم على الغرب «المتحضر» الذي بلغ في تقدمه «نهاية التاريخ» – حسب فوكوياما – دون توجيه اللوم الواجب على الشعوب المتخلفة التي هي نحن.

يقول إدوارد سعيد في واحدة من مقالاته الأخيرة:

«فالخطأ الكبير في نظرية فوكوياما حول «نهاية التاريخ» أو في نظرية صموئيل هنتنجتون في «صدام الحضارات» ناتج من كون كليهما يفترض خطأ أن تاريخ الحضارات يختصر في مسألة مراحل محددة، في مواقع زمنية محددة بدقة، لها بداياتها ونموها ونهاياتها» (الكتب وجهات نظر – ع٥١ – إبريل ٢٠٠٣: ص٢٢).

وسوف يظل إدوارد سعيد بإسهاماته الفكرية البارزة، يمثل حلقة في سلسلة متصلة من مفكري الشام المسيحيين الذين تغلغل في أعماقهم إيمان عميق بهويتهم الثقافية العربية وأصالتها التي تؤكدها أحداث التاريخ يومًا بعد يوم، مثلما كان سلفه المفكر اللبناني الكبير «فيليب حتي» الذي كان أحد الأساتذة البارزين في جامعة برنستون بولاية ماساشوستس، وصاحب «تاريخ العرب المطول» الذي أصّل فيه دور العرب الحضاري، وحضور الثقافة العربية البارز في التاريخ.

الجمهورية العالمية للآداب

هـــذا كتاب يؤرخ للأدب فى العالم منذ القرن السادس عشر، بتقنيات وإجـــراءات جديـــدة فى البحث والتناول، ومن منظور ووجهة نظر الحضارة الأوروبـــية التى سطعت شمسها على العالم فى العصور الحديثة. كما يرسم لنا خارطة نستطيع عندما نتأملها أن نجيب عن السؤال التالى: كيف تطورت دولة الأدب فى عصـــر النهضـــة الأوروبية من مفهوم الإمبراطورية حتى انتهت إلى جمهورية ديمقراطية مع مطلع الألفية الثالثة للمسيح؟

إنه كتاب «الجمهورية العالمية للآداب» La Rpublique Mondiale Des Lettres ، لمؤلفته باسكال كازانوفا Pascale Casanova ، والصادر فى مـــارس ١٩٩٩ لـــدى الناشر le Seuil . وقامت بترجمته إلى العربية الأستاذة الدكـــتورة أمـــل الصـــبان، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ضمن المشـــروع القومى للترجمة (٤١٤) سنة ٢٠٠٢م، فى ٤١٢ صفحة من القطع الكبير.

جمهورية عالمية:

إن مصطلح «دولة الأدب» قديم فى أدبنا العربى، وأحيانًا يكون دولتين لا دولـــة واحدة، فهناك دولة النثر، ودولة الشعر، ولكل دولة أميرها. ونذكر جميعًا أن الشاعر أحمد شوقى نُصِّب فى عام ١٩٢٧م أميرًا للشعراء وهنأه حافظ إبراهيم بقصيدة كبرى جاء فى مطلعها:

بَلابِلَ وادى النيلِ بالمَشرِق اسجَعِى   بِشِـــعرِ (أمـــيرِ الدولـــتينِ) ورَجِّعِي

يعني دولة الشعر ودولة النثر.

لكن المفهوم العربي لدولتي الشعر والنثر مفهوم كلاسيكي يسلط الضوء على شخص واحد في هذه الدولة هو شخص الأمير أو الحاكم في إشارة ضمنية إلى نظام هذه الدولة وسلطة أميرها الحاكم المطلق بمفهوم القرون الوسطى، فضلاً عن البعد البلاغي الاستعاري والتخييلي في هذه الإمارة أو الدولة، المرتبطة - في الغالب - بالسلطة السياسية الحاكمة ومستمدة منها سلطتها الأدبية.

كل ذلك في نطاق أدب واحد ولغة واحدة هي اللغة العربية، بعيداً عن آداب ولغات الأمم الأخرى في العالم من حولنا.

لكننا ننتقل مع كتاب المؤلفة «باسكال كازانوفا» إلى العصر الحديث والمفهوم السياسي الجديد للدولة: إنها «جمهورية»، لكن هل يمكن أن تكون هذه الجمهورية عالمية؟

هذا هو الطرح الأساسي للمؤلفة، إذ تدشن هذا المصطلح الجديد لتكشف من خلاله عن مفهوم جديد تمامًا للأدب بعيدًا عن التصورات الميتافيزيقية السابقة، هو مفهوم «الأدب العالمي»، وتقول: «كان الكاتب فاليري لاربو أول من تطلع إلى قيام دولية فكرية، ونادى بجسارة محمودة إلى نشأة نقد أدبي دولي... وأعلن هنري جيمس أن فائدة مثل هذا المشروع تتمثل في إدراك مبتكر وبديهي لمعنى النصوص... ومن ثم سنستلهم هنا من هنري جيمس وفاليري لاربو» (ص ١٣)

أيًا كان الأمر فإن كتاب باسكال كازانوفا يفتح لقارئه - وفي حالتنا هذه: القارئ العربي - بابًا واسعًا للمحاورة والجدال مع مؤلفته، ومع طرحها.

أولاً: ظهور العواصم الأدبية فى العصر الحديث يثير فى ذهن القارئ العربى ما يقابلها فى الثقافة العربية من عواصم أدبية كبرى فى تاريخ الأدب العربى أيام مجـــده: بغـــداد، والبصرة، والكوفة، ودمشق، وحلب، والقاهرة، والقيروان، وقرطـــبة، وغـــرناطة، مع الفارق التاريخى والحضارى الذى حكم حركة قيام وسقوط هذه المراكز الأدبية قديماً وحديثاً.

تقـــول باسكال كازانوفا: «النموذج الدولى والتاريخى المعروض هنا، ولا ســـيما معـــرفة الصلة التاريخية التى قامت منذ القرن السادس عشر بين الأمة والأدب يمكـــنه إعـــادة علة وجوده وتماسكه الجمالى والسياسى إلى المشروع الأدبى للكتاب البعيدين عن المركز، وبفضل رسم خريطة العالم الأدبى وإثبات الازدواجـــية التى تفصل الأمم الكبيرة عن الأمم الصغيرة أدبيًا، يمكننا التخلص مـــن الأفكـــار المسبقة المرتبطة بالنقد الأدبى المركزى، وتكرر نفس آلية رفض نوعية سياسية وتاريخية مع كل المبدعين المختلفين مثل إبسن وياسين وجويس وبيكيت وبينيت. ورغم اتباعهم خطوط سير جد مختلفة، فهم يشتركون جميعًا فى أنهـــم يدينون بالاعتراف بهم عالميًا لخلاف جسيم حول مشروعاتهم الأدبية، ويطرحون بصورة نموذجية مسألة صناعة العالمية الأدبية» (ص ٤٠٤).

ثانيًا: استبعاد الأصول القديمة للآداب الأوروبية الحديثة: إذ حددت الكاتبة لهـــذه الجمهوريـــة تاريخًا يبدأ فى القرن الرابع عشر بأعمال دانتى وبوكاشيو، وكأنهما أول من كتب أدبًا فى تاريخ الإنسانية. مع أن شاعرنا أحمد شوقى – على سبيل المثال – كتب عن «بنتاءور» الشاعر المصرى الذى يعد أقدم شاعر عرفه تاريخ الآداب العالمية.

كما أن الكثير من الباحثين الأوروبيين والأمريكيين فى القرن العشرين قد ســـلموا بأن الآداب الشرقية (المصرية والعراقية على وجه التحديد) كانت هى

الأصـــل الذى تفرعت عنه ونهلت منه آداب اليونان القديمة: وليراجع - على سـبيل المـثال - «قصـــة الحضارة» لويل ديورانت، و«تاريخ العلم» لجورج سـارتون، وأخيرًا «تلفيق بلاد اليونان» وهو المجلد الأول من «أثينا السوداء» لمارتن برنال.

ثم جـاءت المـرحلة التالية فى القرون الوسطى التى كان لها التأثير الأكبر والمباشر فى تكوين الأفكار والمفاهيم - فضلاً عن الآداب - الأوروبية الحديثة: فمـع بزوغ عصر النهضة العربية، عقب نزول القرآن، انتشر العرب فى أنحاء العالم القديم وامتدت دولتهم من حدود الصين شرقًا إلى المحيط الأطلسى غربًا. وكان على هذه النهضة الوليدة أن تغربل ما ورثته من معارف وخبرات إنسانية سابقة، لاستبقاء الصالح منها للبقاء وتطويره والإضافة إليه، وتنحية غير الصالح واستبعاده، فى إطار مفاهيم طرحتها المرحلة الحضارية التى كان يمر بها العالم فى ذلـك الوقت حتى أتمت الحضارة العربية نضجها وآتت أكلها فى القرن العاشر الميلادى وما تلاه من قرون، ثم بدأ المنحنى الصاعد فى الهبوط - حسب قانون العمران الذى استنبطه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر.

وكـان الصراع بين العرب وأوربا فى الحروب الصليبية صورة من صور الاتصـال الحضـارى العنيف بين الشرق والغرب استمر قرونًا. ثم بزغ فجر النهضة الأوروبية عقب سقوط القسطنطينية فى أيدى العثمانيين ١٤٥٣م.

حينـئذ نشطت حركة الاستشراق الأوروبى، واستمرت الصلات الثقافية بـين الشرق والغرب لكن من جانب واحد هو الغرب ممثلاً فى علمائه وأدبائه ومفكـريه ورجـال الديـن فيه الذين كرسوا حياتهم لدراسة الشرق العربى والإسـلامى وتركوا وراءهم تراثًا ضخمًا من الدراسات والترجمات للكثير مما خلفه عرب ومسلمو القرون الوسطى فى مجالات العلم والدين والفن والفلسفة.

.. هـــذا الـــتراث الضخم وهذه الجهود التى بذلت فى دراسة ونشر وترجمة الـــتراث العـــربى والإسلامى إلى اللغات الأوروبية: كان لها أثر بالغ فى تكوين الفكـــر الأوروبى الحديث مما دعا مفكرًا مصريًّا فى القرن العشرين هو الدكتور عـــبد الرحمن بدوى إلى وضع كتابه: «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى» (دار الآداب - بيروت - الطبعة الأولى - يناير ١٩٦٥)

ولا بـــد أن أذكر هنا الدراسة البالغة الأهمية التى كتبها الشيخ أمين الخولى بعـــنوان: «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية»، وقدمها إلى مؤتمر الأديان الدولى السادس المنعقد بمدينة بروكسل من ١٦إلى ٢٠سبتمبر١٩٣٥. ذلك أن الإسلام قام بثورة كبرى عندما حرر الإنسان من سلطة الكهنوت، وهى بلا شك نقلة هائلة حررت عقل الإنسان من كثير من القيود والأوهام التى كانت تعوقه عن الفهـــم الصـــحيح للكون والإدراك العميق لأسراره. ومن الحقائق المقررة أن النهضـــة الأوروبية الحديثة لم تكن لتقوم دون انهيار سلطة الكنيسة وتحل محلها ســـلطة الجمهـــور وتظهر للوجود مفاهيم جديدة تمامًا مثل مفهوم الجمهورية بديلاً عن المفاهيم السابقة فى ظل سلطة الكهنوت الكنسى.

وفى هـــذا المجال أيضًا أذكر كلمة للدكتور زكى مبارك يقول فيها: «إن الصـــراع بين الإسلام والنصرانية هو أول وثبة جريئة لإيقاظ العقلية الإنسانية، ولا نســـتطيع أن نتصـــور مدنية حقيقية تقوم على الفكر والرأى قبل الصراع الذى ثار بين المسلمين فى الشرق والنصارى فى الغرب» (مجلة الرسالة - العدد ٥٤٢ - ٢٢ نوفمبر ١٩٤٣).

ويذكـــر الدكتور طه حسين مقولة لأحد المفكرين الفرنسيين الذين تردد اسمهـــم كثيرًا فى كتاب «باسكال كازانوفا»: هو الشاعر والمفكر الكبير بول فـــاليرى (١٨٧١ - ١٩٤٥م) يردُّ فيها العقل الأوروبى الحديث «إلى عناصر

ثلاثــة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فــيها مــن سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحثّ على الإحسان» (مستقبل الثقافة فى مصر - الطبعة الأولى: ٢٩). لكن الدكتور طه حســين ينقض هذه المقولة فى موضع آخر من كتابه عندما يقول: «ظهرت فى هــذا الشرق القريب فنون وعلوم وآداب، تأثر بها اليونان والرومان، فأنتجوا حضـــارة أوروبا وأعانهم على ذلك المسلمون، أى أهل هذا الشرق القريب. وظهــرت فى هـــذا الشـــرق القريـــب ديانات سماوية أخذ الأوروبيون منها كالشرقيين بحظوظهم. فمنهم المسيحى، ومنهم اليهودى، ومنهم المسلم أيضًا» (مستقبل الثقافة فى مصر: ٦٨ -٦٩).

باريس عاصمة أدبية

صورة باريس العاصمة الأدبية الكبرى فى القرنين التاسع عشر والعشرين فى كــتاب باسكال كازانوفا تستدعى صورة باريس عند كاتبنا المسرحى الأكبر «توفــيق الحكيم» وفيها هذا النور الباهر والحيوية الأخاذة التى تبعث الروح فى ســاكنيها والوافدين عليها والمقيمين فيها لبعض الوقت، هذه الصورة العجائبية الــتى سجلها لنا توفيق الحكيم فى كثير مما كتب: فى رسائله لصديقه الباريسى «أندريه»، فى «زهرة العمر»، وفى حديثه عن باريس وما تفعله فى كيان الزائر لها والمقيم فيها من مفعول السحر فيستحيل إنسانًا ممتلئًا بالحيوية وتتفتح مسام عقله - استقبالاً وإرسالاً - لكل جديد من الأفكار والمشاريع الخلاقة، وذلك فى كــتابه الرائع «تحت شمس الفكر»، بل أيضًا فى الصور الباريسية الخلابة فى «عصفور من الشرق».

وتوفيق الحكيم أحد الأدباء القلائل الذين سجلوا لنا روح باريس فى القرن العشرين، وكان حريصًا فى مدخل كل كتاب من كتبه أن يضع قائمة بمؤلفاته

ومـــا ترجم منها إلى لغة أخرى فكان للفرنسية النصيب الأكبر من ذلك، لكن على الرغم من ذلك لم يرد اسمه أبدًا فى كتاب «باسكال كازانوفا». وفاز بهذا الشرف كاتبان مصريان آخران هما: طه حسين بحكم صداقته للروائى الفرنسى الكـــبير «أندريــه جيد» الذى كتب مقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب «الأيام» (ص٧٣١)، ونجيـــب محفوظ بحكم حصوله على جائزة نوبل عام ١٩٨٨ (ص ٨٧١)، بعد وفاة توفيق الحكيم بعام واحد فقط.

أمـــا لندن فتقول عنها المؤلفة: «من المؤكد أن لندن هى العاصمة الأخرى لـــلأدب، ولا يرجع ذلك إلى رأسمالها الأدبى فحسب؛ ولكن أيضاً إلى ضخامة إمبراطوريتها الاستعمارية القديمة» (ص١٠٤١٠).

تخطيط الكتاب

ينقســـم كتاب باسكال كازانوفا إلى جزءين كبيرين: الجزء الأول بعنوان «العالم الأدبي»، والجزء الثانى بعنوان «حركات التمرد والثورات الأدبية».

يحـــتوى الجزء الأول على خمسة فصول: يتحدث الأول عن مبادئ تاريخ عـــالمى للأدب، ويبدأ باقتباس من بول فاليري: «الحضارة هى رأسمال يزيد عبر القرون» (ص ١٧). ويتكشف لنا مخطط الكاتبة شيئًا فشيئًا مع عناوين الفصل الأول: بورصة القيم الأدبية، سمة الأدبية، المواطنون العالميون ومتعددو اللغات، ثم تظهـــر بـــاريس مدينة الأدب، وهنا تتناول الكاتبة الدعائم القومية للأدب، وتـــترع الطـــابع السياسى وهو أسلوبها الجديد فى التفسير. ويبدأ الفصل الثانى بعـــنوان مدهـــش: اختراع الأدب! وهنا يبدأ العرض التاريخى لتطور الآداب الأوروبـــية مـــع تراجع اللغة اللاتينية لصالح اللغات القومية الأوروبية الحديثة، ومعـــركة اللغة الفرنسية، وتتوقف الكاتبة عند مفهوم عبادة اللغة، وظهور ما أطلقت عليه «إمبراطورية اللغة الفرنسية».

فى الفصل الأول رأينا المؤلفة توظف مصطلح «البورصة» لتوصيف ما أسمته «القيم الأدبية». وفى الفصل الثالث نجدها توظف مصطلحًا جغرافيًا هو خطوط الطول، تلك الخطوط الوهمية التى نجدها فى الخرائط والأطالس الجغرافية، فنجد فى الفصل الثالث الذى يصف «الحيز الأدبى العالمى» حديثًا رائعًا عن «خط جرينتش أو الزمن الأدبى» الذى يبدو على جانبيه كتاب قوميون وكتاب دوليون.

«من هنا نستطيع القول بأن العالم الأدبى هو مسرح القوى المتصارعة؛ ولا يتم وصفه وفقاً للمنطق الخطّى للاستقلال التدريجى؛ ففى مواجهة القوى الانجذابية المركزية الموجهة نحو القطب المستقل والموحد والذى يسمح لكل المتصارعين بالاتفاق حول قياس موحد للقيمة الأدبية وعلى نقطة استدلالية أدبية بحتة -خط جرينتش الأدبى- يمكن اعتباراً منها قياس هذه القيمة، نجد قوى الطرد المركزية للأقطاب القومية الخاصة بكل حيز قومى» (ص ١٣١).

وما دامت هناك إمبراطوريات فى هذا الحيز الأدبى العالمى فهناك بالتالى «أشكال للسيطرة الأدبية». وينتج عن ذلك السلوك الاستعمارى ظهور مفهوم العالمية، ويكون هناك مصنع فى هذه العاصمة أو تلك لمنح ذلك الكاتب أو ذاك تلك الماركة الساحرة: «العالمية»! والتى تأخذ شكلها الواضح والنهائى مع مطلع القرن العشرين فى جائزة نوبل العالمية للأدب. وتختم المؤلفة هذا الجزء بفصل خامس بعنوان «من الدولية الأدبية إلى العالمية التجارية».

ولم تتوقف المؤلفة عند البعد الدينى بل أغفلته عمدًا لأنها التزمت بمفهوم «الجمهورية» بمعناه العلمانى الحديث، مع أن المضامين الدينية مستغرقة للأعمال الأدبية الكبرى التى شكلت الملامح الأساسية للأدب فى العصر الحديث بدءًا من «الكوميديا الإلهية» لدانتى أليجييرى.

لكــن الجــزء الثانى - بفصوله الستة - يقوم بمهمتين فى وقت واحد: أنه يكشــف عن الوجه الآخر للصورة المتبلورة فى الجزء الأول: صورة إمبراطورية الأدب المسـيطرة والمستقرة فى هيمنتها على القيم وعلى حركة البورصة التى حولت الأدباء ونصوصهم إلى أداة للمضاربة فى هذه البورصة صعودًا وهبوطًا بحيــث أصــبحت هذه الإمبراطورية «الرأسمالية» وقد حولت الأعمال الأدبية ومبدعــيها إلى سلعة تخضع فى رواجها إلى اعتبارات وعوامل بعيدة عن القيمة الأدبية الخالصة بل تخضع إلى سلطة أصحاب النفوذ الذين دخلوا فى منافسات رأسمالية شرسة.

وهــنا تؤكــد هذه الصورة العبقرية التى رسمتها لنا مؤلفة الكتاب - على الرغم مما تحمله من قيم لا إنسانية بشعة لحركة صعود وهبوط الأعمال الأدبية - البعد الحضارى الذى يحدد لنا ملامح الحضارة الأوروبية فى العصر الحديث وما تتمتع به من قيم خاصة.

فالجــزء الــثانى يكشــف لنا عن التحولات الكبرى التى بدأت خافتة فى النصــف الأول من القرن العشرين ثم تسارع إيقاعها فى النصف الثانى منه مع حــركات التمرد والثورات الأدبية، وهنا استطاعت المؤلفة أن ترصد لنا هذا الإيقــاع بدقة وعمق بدءًا بالفصل الأول بعنوان «الآداب الصغيرة» وهو عن فرانــز كافكــا وصــمويل بيكيــت وهنرى ميشو، ثم الفصل الثانى بعنوان «المنخرطون» وتتناول فيه نايبول وهنرى ميشو مرة أخرى وسيوران وراموز، والفصل الثالث بعنوان «المتمردون» ويبدأ باقتباس من الكاتب الجزائرى محمد ديــب فى «ســارق النار» ومعه كتاب من أمريكا اللاتينية ومن إفريقيا ومن مقاطعة كيبيك فى كندا، وتتحدث المؤلفة عن «إنشاء عواصم جديدة» وتقول: «يعــد إنشــاء عاصمة أدبية إحدى المراحل الأساسية لتكديس الموارد الأدبية

القومية، وهذه العاصمة هى بنك مركزى رمزى وهى المكان الذى تتركز فيه الـــثقة الأدبـــية، وبرشلونة التى تشكلت بوصفها عاصمة حقيقية أدبية وقومية لقطالونـــيا تجمـــع - مثلها مثل باريس ولندن - السمتين المؤسستين للعواصم الأدبـــية: سمعـــة عن ليبرالية سياسية وتركز رأسمال أدبى كبير، ويرجع تشكيل موارد برشلونة الفكرية والفنية إلى القرن التاسع عشر والحقبة التى أصبحت فيها هـــذه المدينة مركزًا صناعيًا كبيرًا، ويؤكد روبين داريو الذى وجد فى قطلونيا التأييد اللازم لفرض الحداثة فى إسبانيا فى ١٩٠١» (ص ٢٨٦).

دور الترجمة

واستيراد النصوص يعد أحد وسائل تنمية الموارد الأدبية وزيادة رأس المال الأدبى، مثـــلما حـــدث مـــن ترجمات داخلية من اليونانية القديمة إلى اليونانية الحديثة، و«يتعين بنفس هذا المعنى فهم الطبعة النقدية لأغانى عمر الخيام - عالم الرياضيات والفلك والشاعر الذى عاش فى القرنين الخامس والسادس الهجرى حـــوالى (١٠٥٠ - ١١٢٣) - للكاتـــب الإيرانى صادق هدايت... وتحليله الأدبى والتاريخى لنصوص الخيام بوسائل تاريخية غربية يتم باسم استعادة العمل الأصلي» (ص ٢٧٩-٢٨٠).

ويتـــناول الفصل الرابع «مأساة الرجال المترجمين»، وتقول المؤلفة: «يجابه كل كتاب اللغات الصغيرة - بطريقة أو بأخرى - المسألة التى لا يمكن تجنبها، وهـــى الـــترجمة، وبوصفهم كتابًا مترجمين، يجدون أنفسهم فى تناقض هيكلى مأســـوى يجبرهم على الاختيار بين الترجمة فى لغة أدبية تفصلهم عن جمهورهم القومـــى ولكن تمنحهم فى المقابل وجودًا أدبيًا، وبين الانسحاب فى لغة صغيرة تحكم عليهم بالاختفاء أو بوجود أدبى يقتصر على الحياة الأدبية القومية، وهذا التوتر الحقيقى - الذى يتسبب فى إدانة عدد كبير من الشعراء الذين يتحولون

للكتابة بلغة أدبية كبيرة فى بلادهم بالخيانة الحقيقية - يضطر عددًا كبيرًا منهم للبحث عن حلول جمالية ولغوية فى الوقت نفسه، وتعد الترجمة المزدوجة أو نقل الكاتب لما كتبه هو نفسه إلى لغة أخرى وسيلة للمواءمة بين المقتضيات الأدبية والواجبات القومية (ص ٣٠٢)، وهنا تنقل الكاتبة كلامًا للشاعر المغربى «عبد اللطيف لعابي» الذى يكتب بالفرنسية أولاً ثم يترجمه إلى العربية بعد ذلك ليستعيد شرعيته بوصفه كاتبًا عربيًا. أما طاغور فكان يكتب بالبنغالية ثم يترجم بنفسه ما كتبه إلى اللغة الإنجليزية.

وقد كان توفيق الحكيم - الذى لم يرد اسمه أبداً فى كتاب باسكال كازانوفا- أحد الذين توقفوا عند هذه القضية، واتخذ فيها موقفًا مصيريًا سجله فى «زهرة العمر» عندما بدأ فى باريس يكتب بالفرنسية ويعرض ما يكتبه على نقاد وأدباء فرنسيين، وقد لاقى استحسانًا وتشجيعًا منهم، لكنه وعلى الرغم من ذلك اتخذ قراره ومزق كل ما كتبه بالفرنسية وبدأ يكتب بالعربية، وكما تقول باسكال كازانوفا: إن «مشروع الحداثة هو مشروع سياسى وأدبى فى آن واحد» (ص٣٢٩)، ولم يكن موقف توفيق الحكيم بتمسكه بلغته القومية سوى خطوة فى هذا الطريق. ثم كان نجيب محفوظ هو الكاتب الوحيد - بين كل الحائزين على جائزة نوبل - الذى يكتب بلغة غير أوروبية.

وتخصص الكاتبة الفصل الخامس للنموذج الأيرلندي: ييتس، وجورج برنارد شو، وجيمس جويس، وصمويل بيكيت. وأخيرًا الفصل السادس بعنوان «الثوريون»، وتحت عنوان «دانتى والأيرلنديون» تقول الكاتبة: «كلنا يعلم شغف جويس بدانتى، وقد أطلق عليه منذ الثامنة عشرة من عمره اسم دانتى دبلن، وتقمص طيلة حياته شخصية التوسكانى الكبير المنفى، ولكن استطاع بيكيت -بفعل شغفه بأعمال جويس وعمق معرفته بها - شرح التماثل بين

موقفيهما... ويثبت بيكيت أن المشروع الذى يسبق فينيجانزويك يعد رفضًا للخضوع للغة الإنجليزية ويرى - كما اقترح دانتى - أن ابتكار لغة مثالية مكونة من توليفة من كل اللهجات الإيطالية، كما فعل جويس بابتكار نوع من التوليف لكل اللغات الأوروبية، قد يضع حلاً مبتكرًا لسيطرة اللغة الإنجليزية اللغوية والسياسية» (ص ٣٧٨). ثم تتحدث عن ثورة وليم فوكنر الأمريكى، وأثره الفعال فى كل من: خوان بينيت الإسبانى، ورشيد بوجدرة وكاتب ياسين الجزائريين، وماريو بارجاس يوسا كاتب بيرو.

وفى الواقع فإن كل فصول الكتاب تؤكد على دور الترجمة الحاسم فى تلاقح الثقافات وظهور هذا «الأدب العالمى» بمفهومه الحديث، وكان أديب ألمانيا الكبير «جوته» هو الذى وضع هذا المصطلح فى أواخر القرن الثامن عشر.

تاريخ الأدب

وتؤكد الكاتبة فى النهاية على أنه «ومنذ فترة طويلة تخلت النظرية الأدبية عن التاريخ مدعية ضرورة الاختيار بين هذين المصطلحين اللذين أمسيا متفردين وطاردين لغيرهما: ألم يعنون رولان بارت مقالة مخصصة لهذه المسألة «تاريخ أم أدب»، كما ادعت النظرية الأدبية أن صنع تاريخ للأدب يعنى التخلى عن النص، أى عن الأدب بمعناه الحقيقى، وتم الإعلان عن الأدب بوصفه استثناء والنص بوصفه لا نهاية يستحيل بلوغها كأساسين لتعريف الحركة الأدبية نفسها، وولدا استبعادًا وطردًا أو بالأحرى - لاستخدام لغة الأدب المقدسة - ولدا تحريمًا نهائيًا للتاريخ، الذى اتهم بعدم قدرته على الارتفاع فى سماء الأشكال الخالصة للفن الأدبى... وتحويل الأدب إلى شيء زمنى لا يعنى تحويله إلى سلسلة من أحداث العالم وربط الأعمال بالتاريخ التاريخى العادى، ولكن يعنى على العكس إدخاله فى زمنية مزدوجة، فتسجيل تاريخ الأدب يعد عملاً غريبًا يتمثل

فى إدخال الأدب فى الزمن التاريخى وإظهار كيف ينفصل تدريجيًا عنه، ليشكل فى المقــابل زمنيته الخاصة التى لم يتم إدراكها حتى يومنا هذا، وهناك تفاوت زمــنى بين العالم والأدب، ولكن الزمن الأدبى هو الذى يسمح للأدب بالتحرر مــن الزمن السياسى،... ولتقديم هذا القياس غير المرئى والسرى للزمن، كان علينا إظهار كيف كان ظهور زمن أدبى أصل تشكيل حيز أدبى، مزود بقوانينه الخاصــة... فكل حيز أدبى قومى - ومن ثم كل كاتب - يتم تحديد مكانه لا على مستوى المكان فحسب ولكن أيضًا على مستوى الزمان، وهناك زمن أدبى يــتم قياسه بخط جرينتش الأدبى، يمكن بالنسبة له رسم خريطة العالم الجمالية، والمكــان الذى يسمح لكل شخص تقييم نفسه عن طريق المسافة الزمنية التى تبعده عن المركز... (ص ٣٩٩ - ٤٠١).

وأخيرًا تقول باسكال كازانوفا خاتمة أطروحتها الضخمة: «كلنا يعلم أنه مــنذ ١٥٤٩ - تاريخ نشر مبادئ الدفاع عن اللغة الفرنسية وتمثيلها - يدبر البعــيدون عــن المركز الأدبى أكبر الثورات النوعية، التى تسهم فى قلب كل الممارســات الأدبية، وتغيير قياس حتى الزمن والحداثة الأدبية: وأذكر فى هذا الصدد الثورات التى قام بها روبين داريو، وجورج براندز، وماريو دى آندراد، وجــيمس جويس، وفرانز كافكا، وصمويل بيكيت، ووليم فوكنر متمنية أن يكون هذا الكتاب قد كتب لقرائه وعن طريقهم» (ص ٤٠٥).

بين ثقافتين

هــذا الكم الهائل من المعلومات الأدبية والمسح الشامل لكل قارات العالم وربطهــا معًا فى شبكة اتصالية واحدة بحثًا عن تلك الجمهورية العالمية للآداب الــتى تؤكد المؤلفة أنها ليست من الوهم فى شيء وإنما هى واقع ملموس، وهذا الحشــد الكــبير لأعــلام الأدب فى كل اللغات وأعمالهم الأدبية، وصنع بناء

هندسي محكم منها جميعًا يتمتع بالجمال والحيوية والإيقاع الدرامى فى سرد أحداث ما جرى فى هذه الجمهورية العالمية للآداب على مدار خمسة قرون، ورسم صورة دقـيقة لخارطـة العالم الأدبى بكل خطوطها وتضاريسها، وما أفرزه كل ذلك من دلالات، مـن خلال عمل علمى أكاديمي: يؤكد دائمًا أنه جدير بالقراءة ومعاودة الدراسة والبحث.

فهـذا الكـتاب الموحى بالأفكار والرؤى والدلالات، يدعو قارئه إلى إعادة قراءته وتصفحه وتقليبه واستقبال أفكاره من جديد، فهو موسوعة شاملة عن الأدب فى العصر الحديث من وجهة نظر أوروبية فرنسية شديدة الجدة والخصوبة والحيوية. وليس مفهوم «الجمهورية العالمية للآداب» هو الجديد فيه فقط بل إنه مليء بالرؤى والأفكـار والمفاهيم المبتكرة الجديدة بما يؤكد أن باريس ما زالت تنتج الجديد فى عالم الأفكار والدراسات الإنسانية الخصبة الفعالة. وقد استقبلت البيئات العربية هذا الكـتاب فى أصله الفرنسى وتردد اسم مؤلفته فى المؤتمرات العلمية والمحافل الأدبية. والتقطـت مترجمته الدكتورة أمل الصبان هذا المؤشر فسارعت بتقديمه إلى القارئ العربى فى صورة لا تقل روعة وحيوية عن أصله الفرنسى الصادر قبل الترجمة بعامين فقـط، فقد صدر الأصل الفرنسى فى مارس ١٩٩٩، وظهرت ترجمة الفصل الأول مـنه فى «مجلـة الألسن للترجمة» فى عددها الأول (يونيه ٢٠٠١)، والترجمة العربية الكاملة فى ٢٠٠٢م. وما فعلته الدكتورة أمل الصبان بترجمتها الدقيقة ولغتها العربية المشـرقة فى هـذا العمـل الجاد والخصب، كان استجابة واعية لضرورات ملحة تستدعيها الحالة الراهنة للفكر العربى والثقافة العربية التى تعيش أزمة نرجو تجاوزها قريـبًا. ولى مـلحوظة أخيرة على هذا العمل العظيم: فقد كان من الضرورى لهذا الكـتاب الموسـوعى البالغ الأهمية من فهارس فنية: فهرس أعلام، وفهرس أماكن، وفهرس كتب، وفهرس مصطلحات، أرجو أن نراها فى الطبعة الثانية للكتاب قريباً إن شاء الله.

الاستشراق والمستشرقون
بين نجيب العقيقي وعبد الرحمن بدوي

يبدو أن كلمات المستشرق الإيطالي فرانشيسكو جابريلي في مقاله الشهير المنشور بمجلة «ديوجين» منذ أربعين سنة (العدد٥٠ - سنة ١٩٦٥)، مازالت صـــحيحة حـــتى الآن؛ عندما ذكر أن الشرق توقف عن الإسهام في الحضارة الإنسانية منذ أربعة قرون، (راجع المقالة في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت١٩٩٤).

وأحســـب أنه قد آن الأوان لمعالجة موضوع الاستشراق معالجة موضوعية في إطـــار مـــنهج علمي شامل. خصوصًا أن حركة الاستشراق مرت بحقب ومراحل متباينة منذ عصر النهضة الأوربية حتى اليوم.

وأول خطـــوة مطلوبـــة في هذا الاتجاه هي رصد وتسجيل حركة الاستشراق الأوربي والأمـــريكي في القرون الخمسة الأخيرة. وهذا ما لم يتم حتى اليوم في اللغة العربية، على الرغم من الجهود الفردية من قبل عدد من الباحثين العرب الذين قاموا بدراسة حركة الاستشراق الغربي في العصر الحديث ومنذ الحروب الصليبية.

فمـــع بـــزوغ فجـــر النهضـــة الأوربية في العصر الحديث عقب سقوط القســـطنطينية في أيـــدي العثمانيين سنة ١٤٥٣م نشطت حركة الاستشراق الأوربي، وبلغـــت ذروتهـــا في القـــرنين الـــثامن عشر والتاسع عشر مع المد الاستعماري الغربي؛ وهكذا استقر مصطلح «الاستشراق» بما انطوى عليه من دلالات وأبعـــاد تاريخـــية وسياسية وحضارية متباينة. وربما كانت الأحداث الأخـــيرة في منطقتنا العربية قد أججت من تجديد الخلاف حول مقولة الشاعر

الإنجليزي «رديارد كبلنج» Rudyard Kipling (١٨٦٥ - ١٩٣٦) التي تقول: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا».

وكان عباس العقاد قد وضع في عام ١٩٦٠ كتابا صغيرا بعنوان «الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين»، ليكشف عن حقيقة تاريخية مؤداها أن الثقافة العربية هى الثقافة الأم التي تفرعت عنها وقامت على أساسها كل من ثقافة اليونان والعبريين، وكانت أدلته في إثبات هذه الحقيقة مستمدة من أقوال المؤرخين والفلاسفة اليونانيين، ومما جاء في أسفار العهد القديم (التناخ) خصوصا أسفار: التكوين والخروج وأيوب.

وكان عدد من الباحثين العرب قد اهتموا بدراسة حركة الاستشراق الغربي في العصر الحديث ودوافعها وأهدافها منذ الحروب الصليبية حتى الآن. وهذا النوع من التأليف يوفر المادة الأولية لعمل دراسات جادة حول الصلات الثقافية والحضارية بين الشرق والغرب وتطورها عبر العصور من أجل استشراف رؤية مستقبلية تحدد طبيعة هذه الصلات والمفاهيم والأيديولوجيات التي تحكمها من كلا الطرفين.

ولعل أهم عملين - من الوجهة الببليوجرافية - صدرا في هذا المجال حتى الآن هما: كتاب «المستشرقون» لنجيب العقيقى، و«موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن بدوي. ولكن إلى أي مدى يمكن القول إن هذين العملين خطوة أولى تحتاج إلى متابعة واستكمال؟!

المستشرقون:

يعـــد كتاب «المستشرقون» لنجيب العقيقي أضخم موسوعة عربية تؤرخ لحـــركة الاستشـــراق في العصر الحديث. فقد صدرت طبعته الأخيرة في ثلاثة مجلدات ضخمة (١٧٢١ صفحة)، ذكر فيها ٢١٦٧ مستشرقًا.

قســـم العقـــيقي موســـوعته إلى ٢٨ فصلاً بدأها بمدخل ضخم استغرق الفصـــول الخمسة الأولى: ١. مهد الحضارة - ٢. العر. قبل الإسلام - ٣. فـــتوح الإسلام - ٤. فنون وآداب وعلوم - ٥. النهضة الأوربية. ويضم هذا الفصل قائمة بطلائع المستشرقين؛ من جربير دي أورياك أوالبابا سلفستر الثاني (ت١٠٠٣) إلى الأسقف جويستنياني (المولود ١٤٧٠) والقديس توما الأكويني (ت١٢٧٤) أكـــبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية وفلسفته مازالت أساس الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية حتى اليوم، وألبرت الكبير (ت ١٢٨٠) أستاذ تومـــا الأكويني، والإنجليزي روجر بيكون (ت١٢٩٤) الذي ترجم كتبًا عربية في الكيمياء.

وبـــدءًا بالفصل السادس تظهر خطة المؤلف في بناء فصول كتابه إذ قسمه تقسيمًا جغرافيًا فجعل لكل بلد من الآتية أسماؤها فصلاً مستقلاً: ٦. فرنسا — ٧. إيطاليا — ٨. إنجلترا — ٩. إسبانيا - ١٠. البرتغال — ١١. النمسا — ١٢. هولندا — ١٣. ألمانيا —١٤. بولونيا — ١٥. الدانمرك — ١٦. سويسرا — ١٧. السويد — ١٨. المجر — ١٩. روسيا — ٢٠. الولايات المتحدة — ٢١. بلجيكا — ٢٢. تشيكوسلوفاكيا — ٢٣. فنلندا ورومانيا ويوغوسلافيا. ويبدأ كل فصل بذكـــر: معـــاهد الاستشـــراق، وكراسي اللغات الشرقية، والمكتبات التي تحوي مخطوطـــات عربـــية أو إســـلامية، والمطـــابع ودور نشر الكتب العربية، والمجلات والدوريات، والمجموعات الشرقية التي تتناول ما للعرب من آداب وعلوم وفنون، ثم يسرد أسماء المستشرقين مرتبين ترتيبًا تاريخيًا وقائمة أعمال كل واحد منهم.

ويخصص العقيقي الفصل الرابع والعشرين للمستشرقين الرهبان: البندكتيين، والفرنسيسكان، والكبوشيين، والكرمليين، والدومينيكان، والرهبان البيض، واليسوعيين.

ولا ينسى العقيقي وطنه لبنان فيخصه بفصل مستقل بعنوان: «اللبنانيون»، يتحدث فيه عن الموارنة وما أسماه «المدرسة المارونية» وإسهاماتها في حركة الاستشراق. لكن الطريف حقًا أن المؤلف يترجم لنفسه في آخر هذا الفصل بوصفه واحدًا من علماء هذه المدرسة المارونية.

وفي الفصول الثلاثة الأخيرة يستعرض العقيقي جهود المستشرقين في: الاكتشافات الأثرية، والمتاحف والمخطوطات، والمطابع الشرقية، والمؤتمرات الدولية، ودائرة المعارف الإسلامية، والمجموعات الشرقية، والمجلات ودور النشر الاستشراقية، وكراسي اللغات الشرقية، وتحقيق المخطوطات، وترجمة تراثنا بشتى اللغات ودراسته والتصنيف فيه، ونظرة تقييمية لجهود المستشرقين وأثر منهجهم بيننا وموقف كُتّابنا منهم. وفي آخر كل جزء من أجزاء الموسوعة الثلاثة يوجد فهرس أعلام المستشرقين الواردة أسماؤهم به.

وفي ترجمته لنفسه يذكر العقيقي (المستشرقون - الطبعة الرابعة - ج٣: ٣٣٥ - ٣٣٨): أنه ولد في كفر دبيان بلبنان عام ١٩١٦ وتعلم في مدارسه الوطنية، وزاول الصحافة، وفي القاهرة التحق كطالب مستمع بقسمي الاقتصاد السياسي والفلسفة في الجامعة المصرية بين عامي ١٩٣٩/ ١٩٤٢، ورشحته وزارة الخارجية اللبنانية للعمل في جامعة الدول العربية فعمل بها ملحقًا ثم مستشارًا بين عامي ١٩٥٢/ ١٩٧٤.

ويسلط العقيقي الضوء على تاريخ تأليفه لهذه الموسوعة، والمراحل التي مرت بها حتى ظهرت طبعتها الأخيرة؛ فقد صدرت الطبعة الأولى في بيروت

١٩٣٧ في مجلـــد صغير، ثم الطبعة الثانية عن دارالمعارف بمصر١٩٤٧ في مجلد واحد أيضًا، لكن الطبعة الثالثة جاءت في ثلاثة مجلدات١٩٦٤/١٩٦٥، وأخيرًا الطبعة الرابعة الموسعة١٩٨٠/١٩٨١ عن دار المعارف أيضًا.

وهكـــذا أمضى العقيقي أكثر من خمسة وأربعين عامًا في تأليف موسوعته الـــتي أخذت تتضخم مع الأيام بالإضافات والزيادات والمعلومات الجديدة التي كـــان يـــتابع تجميعها في نشاط ودأب، من مصادره المختلفة ومن المستشرقين أنفسهم، وقد ألحق بالجزء الأخير من الطبعة الأخيرة الموسعة صور بعض رسائل المستشرقين إليه.

وأســـلوب العقـــيقي يمـــتاز بالسهولة والبساطة والسلاسة دون تعقيد أو غمـــوض، مما ينم عن خبرة عالية في الكتابة وفي الترجمة إلى العربية، مع روح التســـامح والإنصـــاف التي التزم بها في عرض مادته، والابتعاد عن أي مسائل شائكة. فهو يسجل الإيجابي فقط في تجربة الاستشراق الغربي – من وجهة نظره – دون الالتفات إلى السلبيات.

بقيت ملحوظة أخيرة: فالطبعة الأخيرة نفدت من الأسواق، و لم تعاود دار المعـــارف طبعها بعد مرور اثنين وعشرين عامًا على صدورها، على الرغم من أهميـــتها البالغة، خصوصًا أنه لم تظهر حتى اليوم موسوعة أخرى تغنينا عنها. وهذه الملحوظة أوجهها للقائمين على النشر في دار المعارف ليعيدوا التفكير في إعادة طبع هذه الموسوعة التي مازالت تحتفظ بقيمتها وأهميتها حتى اليوم.

ولابـــد أن أورد هـــنا نموذجًا من كتاب العقيقي يوضح منهجه في عرض مادتـــه؛ فهو – مثلاً – يترجم للمستشرق البلجيكي الأب لامنس في الفصل الرابع والعشرين، ضمن الرهبان اليسوعيين؛ فيكتب فقرة في التعريف به أولاً،

ثم يورد آثاره مرتبة تاريخيًا في ثلاث صفحات هكذا (المستشرقون - ٣: ٢٩٣ - ٢٩٦):

الأب لامنس (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧).Lammens, P.H

بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية انضم إلى الرهبانية (١٨٧٨) وكان من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف في بيروت حيث حصّل اللغة العربية، ثم أصبح أستاذ البيان فيها، وكان كتاب فرائد اللغة في الفروق أول إنتاج شهد له فيه العلماء بسعة الاطلاع ودقة الملاحظة وقوة الاجتهاد، ثم تنقل شرقًا وغربًا (١٨٩١ - ٩٧)، فدرّس اللاهوت في إنجلترا، وتولى إدارة التبشير في بيروت، وعلّم في لوفان، وفيينا، وروما؛ حتى استقر في جامعة القديس يوسف ببيروت وعهد إليه بالدراسات الشرقية فعكف عليها؛ حتى إنه قرأ الأغاني سبع عشرة مرة والقلم بيده، وصنّف فيها مصنفات وافرة عدّه بعض العلماء بها حجة زمانه، وأنكر بعضها عليه آخرون، ورموه بالتزمت والتحيز، وقد توفي في بيروت.

آثاره : في تاريخ الشرق الأدنى: سوريا ورسالتها التاريخية (محاضرة في الجمعية الجغرافية بالقاهرة، ١٩١٥)، والتطور التاريخي للجنسية السورية (محاضرة في الإسكندرية ١٩١٩)، وتاريخ سوريا في جزأين: الأول في ١٢× ٢٨٠ صفحة، والآخر في ٢٧٨ صفحة (المطبعة الكاثوليكية ١٩٢١)،... إلخ.

موسوعة المستشرقين:

عندما التحقنا بالجامعة سمعنا بعض أساتذتنا يتحدثون عن كتب المستشرقين بقدر هائل من الإكبار والتقدير، مما حفزني لقراءتها للاطلاع على جهود هؤلاء المستشرقين في دراسة التراث العربي ورؤيتهم له. وقد انبهرت

بدقـــة فهمهم ومعالجتهم المنهجية لقضايا الفكر العربي القديم وإحاطتهم بأدق تفاصـــيله، وقدرتهـــم على استنباط دلالات جديدة منه. لكني لاحظت روح الاستعلاء تهيمن على بعض هذه الكتابات وتؤثر في أحكامها على تراثنا العربي. فكان هذا التناقض يوقعني في حيرة.

لكني عندما تعرفت على كتابات عبد الرحمن بدوي وجدت فيها نموذجًا للدقـــة والنزاهة، بعيدًا عن أي عقد نفسية أو شعور بالدونية، مع إحاطة تامة بجهـــود القدماء والمحدثين في مجال الفكر العربي والحضارة الإسلامية؛ لأنه يجمع في تمكن نادر بين الثقافات الثلاث: العربية، واليونانية، والأوربية الحديثة، فضلاً عـــن معرفته العميقة وعلاقته المباشرة بعدد من المستشرقين وتتلمذه عليهم في كلـــية الآداب، فكانت كتابات عبد الرحمن بدوي جسرًا إلى الفهم الصحيح والموضوعي لجهود المستشرقين في مجال التراث العربي والإسلامي، ولاشك أن عـــبد الـــرحمن بدوي صاحب فضل عظيم لايمكن إنكاره في تقديم دراسات المستشرقين لأجيال الباحثين من العرب والمصريين والكشف عن قيمتها ودورها الإيجـــابي والحاســـم في فـــتح الكثير من مغاليق هذا التراث الهائل كمًا ونوعًا والولوج إلى عالم هذا التراكم الحضاري والمعرفي لدى عرب ومسلمي العصور الوســـطى في بقعـــة جغرافـــية شاسعة تبدأ من الهند شرقًا وتنتهي عند المحيط الأطلســـي غـــربًا في فـــترة زمنية قاربت على الألف عام من عمر الحضارة الإنسانية.

وكان عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢) متنوع الإنتاج، يظهر ذلك من قائمة مؤلفاته التي وضعها في ترجمته لنفسه في «موسوعة الفلسفة» (المؤسسة العربـــية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤ - ج١: ٢٩٤ - ٣١٨) بوصفه واحـــدًا من فلاسفة العرب في القرن العشرين، ويظهر في قائمة أبحاثه ومؤلفاته

اهتمامه بالفلسفة العربية وفلاسفة المسلمين وصلتهم بالتراث الفلسفي اليوناني القديم ومقدار ما يتمتعون به من أصالة؛ أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، والمبشر بن فاتك، ومسكويه، وابن خلدون وغيرهم.

و«موسوعة المستشرقين» أحد أعمال عبد الرحمن بدوي البارزة في المرحلة الأخيرة من حياته، ويختلف عمله فيها منهجًا ورؤية عن كتاب العقيقي. فهي تقع في ٦٤٠ صفحة في مجلد واحد من القطع الكبير (دار العلم للملايين - طبعة ثالثة - بيروت ١٩٩٣)، وقد جاءت في شكل معجم للأشخاص مزود بالصور، وتضم ٢٩٢ مدخلاً، مرتبة حسب الأبجدية العربية من الهمزة إلى الياء، من بينها ٦ مداخل ليست بأسماء أشخاص، هي: «الجمعيات الآسيوية»، «القرآن»، «كلية فورت وليم في كلكتا»، «أولية المطبعة العربية في أوروبا»، «المعجم اللاتيني العربي الأول» GLOSSARIUM LATINO-ARABICUM، «المعجم اللاتيني العربي الثاني» VOCABULISTA IN ARABICO.

لم يكتب عبد الرحمن بدوي مقدمة لموسوعته، بل بدأها مباشرةً بترجمة المستشرق الإنجليزي آربري ثم تتابعت مواد الموسوعة إلى أن تنتهي بترجمة المستشرق الهولندي يونبول الأحدث. وفي نهاية كل مدخل ثبت بالمراجع الخاصة به، وليس من بينها أي مرجع عربي، وهذه خاصية توثيقية تتمتع بها موسوعة بدوي ولا نجدها عند العقيقي.

وتمتاز موسوعة بدوي بروح النقد والتقييم لأشخاص وأعمال المستشرقين سواء بالسلب أو بالإيجاب، وهذا جوهر الاختلاف بينها وبين كتاب العقيقي الذي اهتم بالبعد الأفقي والحصر الشامل لكل الأسماء وعناوين الأعمال المنشورة للمستشرقين، فقد التزم العقيقي بالتسجيل المحايد فظهرت صورة المستشرقين في كتابه وكأنها قد التقطت من بعيد، لكن عبد الرحمن بدوي اهتم

بالـبعد الرأسي في دراساته داخل الموسوعة، لذلك جاء في موسوعته تفاصيل أدق وكأن الصورة فيها قد التقطت من قريب.

وهـذا بلا شك جعل من «موسوعة المستشرقين» مدرسة عتيدة في النقد والتقيـيم وفي تنمية الوعي بقضايا الفكر العربي في القديم والحديث، كما أنها تكشف أبعادًا جديدة في دوافع وتوجهات وأهداف حركة الاستشراق الغربي، دون الإخـلال بقـيم النزاهة والموضوعية من جانب مؤلفها الفيلسوف العربي الكـبير المهـتم – في المقام الأول – بقضايا اللحظة الراهنة من مسيرة العالم الفكرية والحضارية ودور العرب فيها.

يـبدأ كـل مدخـل بعـبارة موجزة عن المستشرق واتجاهه، فآربري: «مستشـرق إنجلـيزي برَّز في التصوف الإسلامي والأدب الفارسي» (ص٥). وآرنولد: «مستشرق إنجليزي متعاطف مع الإسلام» (ص٩). وبالمر: «مستشرق إنجلـيزي ومن عملاء الاستعمار البريطاني، ولقي حتفه جزاءً وفاقًا لعمله هذا» (ص٦٧). وهرشـفلد: «باحـث يهـودي في غاية التعصب ضد الإسلام» (ص٦٠٩). وفيبونتشـي: «رياضي إيطالي عظيم، وهو الذي أدخل إلى أوروبا الأرقـام الهندية أو العربية» (ص٤٢٤). ويوحنا الإشبيلي: «مترجم من العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر» (ص٦٣١). وبوخارتس: «مستشرق فرنسي قـديم، استخدم معرفته باللغة العربية من أجل تفسير الكتاب المقدس فحسب» (ص١٣٣). وروسكا: «مستشرق ألماني من كبار الباحثين في تاريخ العلوم في الإسلام» (ص٢٨٩).

وريكولدو: «راهب دومنيكي ومبشر عنيف الخصومة ضد الإسلام» (ص ٣٠٦). وسـيمونت: «مستشرق إسباني عني خصوصًا بتاريخ غرناطة وتاريخ المسـتعربين، أي النصـارى الذيـن اعتنقوا الإسلام في إسبانيا» (ص٣٦٠).

وماسـينيون: «مستشرق فرنسي عظيم. وهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا نيلدكه ونلينو وجولدتسيهر. وهو قد امتاز منهم جميعًا بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية، ومردّ ذلك إلى مزاج شخصي خاص جعل حياته الباطنة ثرَّة عامرة بأعمق معاني الروحية» (ص٥٢٩).

وهناك مداخل تبدأ بداية غير تقليدية؛ فالمدخل الخاص بكارل بروكلمان يـبدأ هكذا: «من ذا الذي يمكن أن يستغني عن «تاريخ الأدب العربي» GAL بأجـزائه الخمسـة، تصنيف كارل بروكلمن؟! إنه لا يزال حتى الآن المرجع الأساسـي والوحيد في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية وأماكن وجودها» (ص٩٨). والمدخل الخاص بجولدتسيهر يبدأ هكذا: «يشاء الله أن يهب الإسلام مـن الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ؛ ومن يبحثون فيه كديـن وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث، ويبلغون الذروة فيه أو يكادون، ومـن يقـبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطـر كبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نلدكه، وعلى رأس أولـئك الأولـين يوليوس فلهوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة، والروحية عامة، اجنتس جولدتسيهر» (ص١٩٧).

وكثيرًا ما يتتبع عبد الرحمن بدوي كتابات بعض المستشرقين ليكشف عن أغراضهم؛ فيقول عن الأب لامنس:

«مستشرق بلجيكي وراهب يسوعي شديد التعصب ضد الإسلام، يفتقر افـتقارًا تامـا إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها. ويعد نموذجًا سيئًا جدًا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين،.... وأبشع ما فعله، خصوصًـا في كتابه «فاطمة وبنات محمد»، هو أنه كان يشير في الهوامش إلى

مـــراجع بصفحاقما. وقد راجعت معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها، فوجدت أنه إما أن يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقًا في هذه الكتب، أو يفهـــم النص فهمًا ملتويًا خبيثًا» (ص٥٠٣). وعن كتابه «الإسلام: عقائد ونُظـــم» يقـــول بدوي إن لامنس «دسّ فيه كل سمومه التي سبق أن عرضها تفاريق في مؤلفاته التي أتينا على ذكرها» (ص٥٠٥).

ويقول عن وليم موير: «مستشرق ومبشر وموظف إداري إنجليزي»، وعن مؤلفاته يذكر بدوي أنه «كتبها بروح متعصبة خالية من الموضوعية، ومن أجل هـــدف تبشيري خبيث» (ص٥٧٨). أما جيجر فإن معظم إنتاجه يدور حول موضـــوعات يهوديـــة وأهـــم كتبه هو «الكتاب الأصلي وترجمات الكتاب المقـــدس»، أمـــا كـــتابه «ماذا أخذ محمد من اليهودية؟» فيعد أول كتاب في موضـــوعه كتـــبه الباحـــثون الأوروبيون المحدثون، «وستتوالى الكتابة في هذا الموضوع عند اليهود الأوروبيين بشكل متواصل حتى اليوم، ومن أبرز من كتبوا في هـــذا الاتجاه نذكر: جولدتسيهر، هرشفلد، هوروفتش، اشباير، سيدرسكي الخ وكمـــا أقـــر هؤلاء أنفسهم فإن كتاب جيجر حافل بالأخطاء، وبالآراء المتحـــيزة غـــير القائمة على أسانيد وثيقة، وفيه نزعة مغالية إلى تلمس أشباه ونظائر بين المشنا وبين القرآن على أسس واهية وعبارات شكلية.

وقـــد تناولـــنا بالرد بعض أوهامه هذه في كتابنا (بالفرنسية): «دفاع عن القرآن ضد منتقديه Defense du Coran contre ses critiques (Paris, 1989) » (ص٢٢٢، ٢٢٣).

وهـــذه الـــرؤية النقدية واضحة في كل صفحات «موسوعة المستشرقين» لعـــبدالرحمن بدوي؛ فهو يقول عن المستشرق الإنجليزي جب: «نال في حياته كـــثيرًا من ألقاب التشريف التي لايستحقها علميًا. والواقع أن هاملتون جب

كانت شهرته فوق قيمته العلمية، وإنتاجه أدنى كثيرًا من الشهرة التي حظي بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم» (ص١٧٤). ويقول عن كتابه «الأدب العربي»: «وهو كتيب صغير سطحي تافه». أما كتابه الذي ألفه في جزءين بالاشتراك مع آخر فيقول عنه: «هو عرض عام لم يقم على الوثائق من المخطوطات. ولهذا كانت قيمته العلمية ضئيلة إذا ما قورن بالدراسات العديدة في نفس الموضوع والتي اعتمدت أساسًا على الوثائق والمخطوطات. لكن هذا هو طابع كل ما كتبه جب: العموم والسطحية» (ص١٧٥).

وأغلب المداخل في موسوعة بدوي زاخرة بالدراسات التحليلية، والعرض النقدي لمؤلفات المستشرقين. والمداخل الخاصة بكل من: رينان، وجولدتسيهر، وكراوس، وكيتاني، وكوربان، وبكر، وماسينيون، تعد نماذج لتحليلات بدوي الواسعة والدقيقة لأفكار المستشرقين وجذورهم الثقافية وآرائهم ومواقفهم من الدين الإسلامي.

وكثيرًا ما يعقد بدوي المقارنات القاسية بين العرب والمستشرقين في مجال تحقيق النصوص التراثية منتصرًا في الغالب لهؤلاء الأخيرين، ففي حديثه عن المستشرق الألماني الكبير جوستاف فلوجل وإنتاجه العلمي يذكر بدوي أن فهرس القرآن الذي عمله فلوجل وطبع في ليبتسك١٨٤٢ «هو أول فهرس عمل لألفاظ القرآن الكريم، وكل ما عمل بعد ذلك من فهارس في البلاد العربية والإسلامية عيال عليه ومع ذلك لم يصل إلى درجته من الدقة والاستيعاب وعلى الرغم من أن فؤاد عبد الباقي في كتابه «المعجم المفهرس للقرآن الكريم» قد اعتمد عليه اعتمادًا تامًا، فإن في فهرس فلوجل كلمات ومواد لا ترد في فهرس عبد الباقي هذا، رغم ادعاءات عبد الباقي!» (ص٤١٢).

وفي حديثه عن المستشرق الألماني «يوسف هل» الذي نشر كتاب «طبقات فحـول الشعراء» عام ١٩١٦؛ يعلق بدوي على نشرة محمود شاكر للكتاب قائلاً: «أصدر محمود شاكر طبعة ثانية خلط فيها بين النص كما نشره هل وبين ما سماه أوراقًا كتبها في مطلع شبابه من نسخة كانت عند الخانجي الكتبي فجاءت طبعة ملفقة لم تستند إلى أساس نقدي، فضلاً عن «تصحيحاته» التحكمية الاعتباطية، على عادته فيما ينشر.

وعلى الرغم من أن آربري كان قد نشر مقاله ذاك في ١٩٤٩، أي قبل طبعة محمود شاكر بعامين، فإنه لم يعلم عنه شيئًا ولا عن مخطوطة تشستر بيتي. لكنه جاء بعد ذلك بأكثر من خمسة عشر عامًا، بعد أن علم بوجود مخطوط تشستر بيتي، فأصدر نشرة جديدة تبرأ فيها تمامًا من طبعته السابقة ودعا إلى نبذها بل إعدامها! وما كان أحراه أن يسأل أهل الذكر، المطلعين على أبحاث المستشرقين أولاً بأول، إذن لكانوا قد جنّبوه الوقوع في هذه الورطة الكبرى!» (ص٦١٢).

ولا شك أن عبد الرحمن بدوي يعني بأهل الذكر هنا نفسه وليس شخصًا آخر فقد كان بينه وبين محمود شاكر صلة شخصية، وهما ينتميان إلى جيل واحد وكلاهما درس في كلية الآداب إلا أن محمود شاكر لم يكمل دراسته الجامعية في كلية الآداب لظروف رواها بالتفصيل في كتابه عن المتنبي.

وفي هذا الاتجاه أيضًا ينتقد بدوي بعض الترجمات العربية لمؤلفات المستشرقين لأنها أساءت النقل عن الأصل الأجنبي؛ ففي حديثه عن المستشرق الألماني آدم متز وكتابه «نهضة الإسلام»، الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة بعنوان «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، يتهمه بدوي بأنه «أساء إلى الأصل إساءة بالغة، لأنه في معظم المواضع كان لا يترجم كلام

المؤلف – وهو شرح موسع متسق – بل ينقل النص العربي الذي إنما يشير إليه المؤلــف دون أن يـــترجمه. ولهذا بدا الكتاب في ترجمته العربية هذه مجرد سرد لنصوص طويلة، فضاع عمل المؤلف الأصلي» (ص٥٤٤).

وهكذا فإن موسوعة بدوي يغلب عليها الطابع النقدي التحليلي، في مقابل الطـــابع التسجيلي البيبليوجرافي الذي تتسم به موسوعة العقيقي. وواضح تمامًا أن بدوي لم يرجع أبدًا إلى موسوعة العقيقي على الرغم من أنه نشر موسوعته بعد صدور الطبعة الأخيرة الموسعة من موسوعة العقيقي.

ولهـــذا دلالات عدة؛ منها أن بدوي التزم بالكتابة عن المستشرقين الذين عرفهم بنفسه عن قرب أو درس آثارهم بحيث أصبح مؤهلاً للحكم على هذه الآثـــار وتقيـــيمها من الوجهة العلمية. وهذا المنهج من الصعوبة بمكان، ولا يســـتطيع الالـــتزام به إلا شخص في قامة عبد الرحمن بدوي العلمية وجسارته الفكرية.

متى تظهر موسوعة الاستشراق؟

وهكـــذا فـــإن الاطلاع على جهود المستشرقين الأوربيين في مجال التراث العـــربي والحضارة الإسلامية – كما جاءت عند العقيقي وبدوي – يثير بعض الملاحظات؛ منها:

– أن الإنجـــازات الكـــبرى للاستشراق الغربي تمت على أيدي أجيال من فطـــاحل المستشرقين الكبار الذين عاصروا حركة المد الاستعماري، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وجه الخصوص، واستطاعوا أن يكشفوا خبايا تراثـــنا العربي الإسلامي وينقلوه إلى لغاتهم ويثروا به ثقافتهم؛ نظرًا لما يتمتع به هذا التراث الحضاري الزاخر من غنى وأصالة وعمق.

- أن الباحثين العرب مازالوا مقصرين في حق أنفسهم بسبب الجهل المطبق بكثير من حقائق التراث العربي، وذخائره التي مازالت مجهولة لديهم، على الرغم من معرفة المستشرقين بها معرفة ممتازة ووعيهم بأهميتها وخطورتها، منذ عشرات السنين، واستفادتهم منها على عدة مستويات وفي مجالات لم تخطر على بال الباحثين العرب حتى اليوم!

- أن الجامعات العربية لم تعر تراث المستشرقين الاهتمام الجدير به من الدراسة والتقييم حتى الآن، على الرغم من أهميته وخطره. وقديمًا انتبه الدكتور طه حسين إلى ضرورة قيام الجامعة بهذا الواجب، عندما دعا كلية الآداب إلى العناية بالدراسات الإسلامية على نحو علمي صحيح: «ولعلها تستطيع أن ترد كثيرًا من الأمر إلى نصابه وأن تصلح كثيرًا من خطأ الأجانب في ذات الإسلام ولعلها تستطيع أن تتبين وتبين للناس ما كان للحضارة الإسلامية من صلة بالحضارة الأوروبية الحديثة ومن تأثير فيها» (مستقبل الثقافة في مصر: ٤٦٥).

- ضرورة عمل قوائم ببليوجرافية بما تُرجم من التراث العربي إلى اللغة اللاتينية أولاً ثم إلى اللغات الأوربية الحديثة، فسوف يكشف ذلك عن كثير من الحقائق التي نحن غافلون عنها تمامًا؛ ويكفي أن أشير هنا إلى ما أورده العقيقي من أنهم «ترجموا إلى الفرنسية وحدها ٢٤٦٦ كتابًا حتى عام١٩٥٩» (المستشرقون -٣: ٤٢٧)، أغلبها كتب عربية.

فمن الحقائق المذهلة - عند المقارنة بين ما ترجمه الأوربيون والأمريكان من الكتب العربية القديمة وبين ما تُرجم من الكتب العربية الحديثة - أن الإنتاج الفكري العربي القديم في مجالات العلم والدين والفن والفلسفة هو الذي استأثر بجهود المستشرقين على عكس الإنتاج الفكري العربي الحديث فلم يلتفت المترجمون الأجانب إلا إلى عدد من المؤلفات الأدبية العربية و لم يستحوذ على

اهـتمامهم بشكل واسع غير كاتب عربي واحد هو نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٨٨.

- ضـرورة إصدار موسوعة شاملة عن الاستشراق والمستشرقين تستكمل مـا بدأه العقيقي وبدوي، وتلم شتات الجهود المختلفة في عمل متكامل يتوفر علـيه فريق من الباحثين العرب يتمتعون بالانضباط والنزاهة، بعيدًا عن العقد النفسية والمهاترات الديماجوجية غير المجدية.

ولعـل جامعة الدول العربية ممثلة في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الأليسكو) أن تنهض بتمويل هذا العمل الموسوعي الشامل الذي نحن في أشد الحاجـة إلـيه أكـثر من أي وقت سابق، خصوصًا أن الأليسكو معنية اليوم بإخـراج عدد من الموسوعات منها «موسوعة العلماء العرب والمسلمين» التي يشـارك في كـتابة مداخلها الآن عدد هائل من الباحثين من كل أنحاء العالم العـربي، ومن المنتظر صدورها بالعربية وبعدد من اللغات الأجنبية في السنوات القريبة القادمة.

- ضـرورة متابعة ما يجد من دراسات المستشرقين وإنتاجهم حول الفكر العـربي القديم والحديث والمعاصر، بالدراسة والترجمة إن أمكن؛ خصوصًا أن الاستشراق - بمراكزه في الغرب، سواء الأوربي أو الأمريكي - سيظل يمارس نشاطه ما دامت له مصالح وأهداف في هذه المنطقة العربية.

ولا شـك أنه لو تم شيء من ذلك فسوف تكون له نتائجه الإيجابية على الحـياة الثقافـية والفكرية بل والاجتماعية والاقتصادية أيضًا في العالم العربي المعاصر.

طلاب الألسن ودراسة الاستشراق:

وفي هـــذا السياق - أيضًا - أقترح على الزملاء القائمين بتدريس الأدب العـــربي في أقســـام كلية الألسن أن يتيحوا لطلابهم دراسة فصول من كتاب «المستشرقون» لنجيب العقيقي؛ فهناك الفصل الخامس عن «النهضة الأوربية» والذي يضم قائمة بطلائع المستشرقين.

كما أقترح أن يتاح لطلاب كل قسم من أقسام اللغات الأوربية بالكلية دراســـة الفصل الخاص بهم من كتاب العقيقي؛ فمثلاً طلبة قسم اللغة الإيطالية يدرســـون الفصـــل الخـــاص بالاستشراق الإيطالي، وما جاء فيه عن: معاهد الاستشراق، وكراسي اللغات الشرقية، والمكتبات التي تحوي مخطوطات عربية أو إســـلامية، والمطـــابع ودور نشـــر الكتب العربية، والمجلات والدوريات، والمجموعـــات الشرقية التي تتناول ما للعرب من آداب وعلوم وفنون، ثم أبرز المستشرقين وقائمة أعمال كل واحد منهم.

وأنا على يقين من أن ذلك سوف يكون مصدرًا خصبًا لإثراء الفكر فضلاً عـــن المتعة الذهنية للطالب، وحافزًا له على الاهتمام بقضايا الفكر العربي قديمًا وحديثًا وفهم حقيقة الصلة بين حضارة الشرق والغرب، كما أنه سيهيئ طالب الألســـن لأن يكون أكثر انتماءً وتقديرًا لتراثه، وأكثر طموحًا ورغبة في إثراء لغته الأم بنقل ذخائر الدراسات الأجنبية إليها.

وســـوف يجعله أكثر نضجًا.وموضوعيةً في النظر إلى أدب قومه وتراثهم الفكري، وستزول من ذهنه أوهام كثيرة كانت تمنعه من أن يتعامل مع الآخر بندية كاملة دون عقد نفسية أو شعور بالنقص أو الدونية.

النقد الحضاري

هذا كتاب بالغ الأهمية، ليس لأنه يعالج مشكلات الواقع العربي من منظور حضاري، في جرأة وحيوية وعمق فكري وحسب، بل لما ينطوي عليه من رؤية نقدية لامست عصبا عاريا في أوضاعنا الحضارية وأوجاعنا التي تتهدد وجود الأمة العربية ذاته، في هذه الحقبة الراهنة التي تمر بها.

ولم يكن غريبا أن يعيد مؤلفه طبعه ثلاث مرات (١٩٩١، و١٩٩٩، و ٢٠٠٠) بعناوين متقاربة، نظرًا لإقبال القارئ العام والمتخصص على قراءته ودراسته وفحص مقولاته.

إنه كتاب «النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر» للمفكر الفلسطيني البارز «هشام شرابي» أستاذ تاريخ الفكر الأوروبي الحديث في جامعة جورج تاون في واشنطن، وصاحب المؤلفات العديدة باللغتين العربية والإنجليزية، منها: «المثقفون العرب والغرب»، و«السياسة والحكومات في الشرق الأوسط»، و«الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي»، و«مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، وكتابه المهم: «النظام الأبوي» (أو: البنية البطركية Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York: Oxford University Press, ١٩٨٨)، الذي يعالج إحدى القضايا المحورية في مشروعه الفكري مما دعا الشاعر السوري أدونيس إلى أن يوجه تحية لمؤلفه: «المفكّر الكبير هشام شرابي، الكاتب العربيّ الأوّل الذي خصّص لمسألة البطركيّة (النّزعة السّلطوية الأبويّة) ونتائجها المدمّرة في الحياة العربيّة كتابًا كاملاً في غاية الأهميّة.

إنــه من الكتب التي تذكّر بما يقوله المفكّر الألماني ليختنبرغ، مخاطبا أحدَ مواطنيه، في إشارة الى أحد الكتب: إن كنتَ لا تملك إلاّ بنْطالين، فَبعْ واحدًا منهما، لكي تقتنيَ هذا الكتاب» (جريدة الحياة ١٢/١٢/٢٠٠٢).

المحور الثاني في مشروع هشام شرابي الفكري هو محور «النقد الحضاري». وربمـــا كـــان مفهوم «الأزمة الحضارية»، وبالتالي «النقد الحضاري» مما ظهر وتـــردد في كـــتابات المفكـــرين العرب عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧ على وجه الخصـــوص؛ لذلـــك فعنوان كتاب هشام شرابي لا يجبه قارئه بأي درجة من الغـــرابة أو الغموض على الرغم من كونه يعالج موضوعًا جديدًا يحمل دلالته الاصطلاحية التي لم تكن موجودة من قبل.

نقـــد حضـــاري أم نقد ثقافي؟، الأبوية، الحركة النسائية، المجتمع العربي المعاصـــر في مواجهة الغرب والتجربة الحضارية الغربية، الحركة النقدية العربية المعاصرة، معنى الحداثة وما بعد الحداثة، مفهوم التخلف الحضاري وبأي صورة ينطبق على كل من المشرق والمغرب العربيين؟

هذه بعض الموضوعات التي يعالجها كتاب «النقد الحضاري» (٢٦٠ صفحة من القطـــع المتوســـط – الطبعة الثالثة – بيروت – الناشر: دار نلسن، السويد)، وهو مجموعـــة من المقالات والمحاضرات والبحوث، بعضها مترجم عن الإنجليزية، صدر أولها في مطلع الثمانينات وآخرها سنة ٢٠٠٠، ويحتوي على أربعة فصول:

- **الفصل الأول:** لغة النقد الحضاري
- **الفصل الثاني** : الذات في صورة الآخر
- **الفصل الثالث:** معنى الحداثة
- **الفصل الرابع:** نقد الواقع العربي

وفي تقديمه للكتاب يستعرض المؤلف الأفكار التي حاول معالجتها في هذه الفصــول الأربعة: قضية اللغة، والمفاهيم التحليلية التي يتطلبها تكوين خطاب نقــدي «فعــال» ينبثق من حوار فكري يقوم على تعدد المواقف والاتجاهات ويسعى إلى رؤية واضحة المعالم تتجاوز الخلافات العقائدية والفلسفية ويتجسد في عملــية فكــرية تراكمية، وقضية المرأة، وموضوع الحداثة، وعملية التغيير الاجــتماعي. وهدفه من ذلك: هو الخروج من المتناقضات التي نتخبط فيها، تناقضات الفكر والنظر وتناقضات التعامل مع الواقع الذي نعيشه في ممارستنا، وإزاء بعضنا البعض، وتجاوز أنماط الفكر القديم وابتداع أنماط فكر جديد يغير نظرتنا إلى المجتمع والعالم ويمكننا من تغيير أنفسنا ومن بناء مجتمع حديث، الأمر الذي لم تستطع نهضة «نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» تحقيقه: تحديث المجتمع — إقامة نظام ديمقراطي عربي صحيح — تحرير المرأة.

ونــتج عن ذلك: إخفاق حركة الإصلاح والعلمنة، وتعزيز سلطة النظام الأبــوي (بشــكليه التقليدي والمستحدث)، وتراجع حركة التحرير، وعودة العصــبيات الدينــية والقبلــية والإثنية، وانحسار المد القومي مع نهايات القرن العشــرين، على الرغم من توفر كافة الإمكانات المادية بشكل غير مسبوق في التاريخ (ربما باستثناء إسبانيا في القرن السادس عشر).

ومــن هنا جاءت ولادة «النقد الحضاري» الذي يختلف عن النقد الأدبي؛ أولاً: مــن حيث الموضوع (الواقع المعيش لا الواقع المتخيل). وثانيًا: من حيث المنهج.

فالنقد الأدبي يتناول تمثّل الواقع من خلال اللغة، أما النقد الحضاري فيقوم عــلى استخدام المفاهيم والمصطلحات التي تحكم العلوم الاجتماعية والإنسانية لتحليل الواقع ونقده (تفكيكه). في النقد الأدبي تتم العملية النقدية ضمن إطار

فـــني (اســـتطاطيقي)، وفي الـــنقد الحضاري تتم هذه العملية في إطار تاريخي (اجـــتماعي). وإذا كان هدف النقد الأدبي: التذوق أو – ما يسميه شرابي – التفهم الاستطاطيقي، فهدف النقد الحضاري: التفسير النقدي؛ إذ مهمة النقد الحضـــاري – مـــن وجهة نظر شرابي – مهمة «سياسية» ترمي إلى الفعل في الواقـــع من خلال تغيير وعي الواقع، أي من خلال بلورة مفاهيم وصيغ فكرية تخلخل الخطاب السائد الذي يحجب الواقع ويموه حقيقته، وتقيم بوجهه خطابًا مضادًا يكشف حقيقته ويحدد طرق ووسائل تغييرها.

«إن الـــنقد الحضـــاري لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة. لكنه يسلّط الضوء على الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسمًا الخريطة الفكرية التي تضـــيء ســـبل الفكر والممارسة معًا. بهذا فإن النقد الحضاري يشكل الشرط الأساســـي لعملية التغيير الاجتماعي وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جدّيـــة ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا وإلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلة المنتفعة منه» (ص١٧).

في الفصـــل الأول – وهو فصل تنظيري – يطرح شرابي مقولات نظرية ويناقشها. فهناك العقول الأبوية الجامدة المتحجرة، وواقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض التغيير في اللغة والفكر، حتى «إننا نقرأ كما نكتب، هو الأسلوب نفسه: الخضوع بالفكر والكلمة إزاء الثقافة المهيمنة التي تفرض سلطتها وذوقها وقيمها وآدابها وتقاليدها» (ص٢٢).

والمثقف العربي يعيش في وهم أنه قادر على تجاوز الثقافة الأبوية إذا تعامل معها، مع أنه لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي مجابهـــة حقيقية من داخله، بل المجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر

الأبويـــة وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة وقادرة – بالتالي – على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد (ص٢٣).

ويطرح شرابي عددًا من التساؤلات ويحاول الإجابة عليها:

مجابهة التيار الديني الأصولي تشكل جزءًا أساسيًا من مهمة الحركة النقدية الحديـــثة، لكن السؤال: ما أسلوب المجابهة؟ والإجابة تتمثل في: وجوب تجنُّب معالجـــة الحـــركات الدينـــية الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتـــية والمقـــولات الدينـــية، واعتبارها حركات سياسية، والتعامل معها كحزب سياسي لا أكثر ولا أقل؛ «فالدين الإسلامي ليس حكرًا على فئة من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى» (ص٢٥).

مع ملاحظة أن نقد الحركة الدينية على طريقة فولتير في القرن الثامن عشر بمهاجمـــة «الحقـــيقة الدينـــية» وإظهار «سخفها» وعدم انسجامها مع العلم الحديث، لا يفيد ولا يؤدي إلا إلى الوقوع في شرك الأصوليين والمتدينين. إذ لا يمكـــن التوفيق بين الأبوية والحداثة، بين الأصولية والعلمنة، والحل الذي يقدمه الإطار الأبوي الحديث يقوم على التمويه والتورية، أي على التوفيق الكاذب.

ثم يطـــرح شـــرابي التساؤل التالي: كيف يمكن للفكر النقدي الحديث أن يعالج مشكلة صعوبة فهم النص النقدي الحديث؟ أي كيف يمكن جعل الكتابة الـــنقدية أقل صعوبة وأقرب إلى الفهم مما هي عليه؟ ويجيب: «إن قراءة النص تضـــاهي في أهميـــتها كتابة النص. فالقراءة تأتي فعلاً قبل الكتابة... والقراءة مقـــدرة أو مهارة اجتماعية، وهي النافذة الفكرية التي يطل منها الإنسان على العـــالم والذات والآخرين. وفي مجتمعنا الأبوي فقد أُحكم إغلاق هذه النافذة، وعندما تفتح فبشكل قراءة معينة تحددها التقنية الأبوية وثقافتها المهيمنة» (ص٢٧).

واللغة الأبوية، كاللغة اللاتينية في العصر الحديث، لغة مناسبات وطقوس لا لغة بحث وحوار؛ هي لغة جماعية تنفي الفرد والوعي الذاتي وتستبدل بهما الوعي الجماعي، وبهذا فاللغة الأبوية انعكاس للسلطة الأبوية والوعي البطركي (الأبوي) السائد: «ذلك أن اللغة التقليدية تركز اهتمامها على الكلمة (الرمز) لا على المعنى، أي بالتعبير اللساني الحديث، على الدال signifier لا على المدلول signified. بهذا فإن الكلمة لا تسبق المعنى وحسب بل تتخطاه، الأمر الذي كثيرًا ما يؤدي إلى تعطيل التواصل العقلاني الواضح بين المتحدثين... من هنا كان المقال الأبوي التقليدي أقرب إلى الوعي العام وثقافته التقليدية من المقال النقدي الحديث، فهو يثير العاطفة ويخدر الشعور ولا يتطلب المجهود الفكري الذي يتطلبه الوعي الذاتي» (ص٤٥، ٤٦).

و«من هنا كانت ترجمة الفكر الأجنبي بحد ذاتها غير كافية لإطلاق عملية النقد الجذرية التي نسعى إليها في الوطن العربي اليوم. ومن هنا لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقانًا تامًا ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد» (ص٣١).

ما موقف المثقفين والنقاد إزاء عامة الناس، إزاء من نسميهم الجماهير؟ يجيب شرابي: إنه موقف «باستورالي» pastoral أي موقف رومانسي عاطفي ينبثق من وعي يفصل بين الطبيعة والمجتمع، بين العقل والمادة، بين القيم البسيطة والقيم المعقدة. «والخطر الذي يجابه المثقفون والكتاب والناقدون العرب هو الابتعاد عن معالجة الواقع العربي، بإشكالياته الاجتماعية والسياسية والانصراف أكثر وأكثر إلى معالجة الإشكاليات الإبستيمولوجية واللغوية والأنطولوجية التي تشغل أصحاب الكتابات البنيوية والسيميولوجية والتفكيكية في الغرب» (ص٣٦).

مـــا هدف الكتابة النقدية؟ ما يجب أن يكون هدف النص النقدي العربي؟ يجيب:الهدف يتمثل في شيئين: أولاً وصف البديل للبنى (الفكرية والاجتماعية والأدبية) القائمة. وثانيًا توفير تمهيد فكري واجتماعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة. فعملية النقد الفكري الجادة تتطلب استراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من مجرد ترجمة الاصطلاحات الغربية وتحليلها الوصفي، كما يحصل الآن. كما أنها تحتاج إلى أكثر من مجرد الأسلوب الطليعي مهما كان جريئًا (ص٣٨) ولا بد من اتخاذ موقع مستقل عن الفكر النقدي الغربي – دون رفضه – حينما ننصرف إلى مجابهة قضايانا الاجتماعية والفكرية المختلفة كل الاختلاف أحيانا عن قضاياه (ص٤٠).

ويرصـــد شـــرابي كيف استقبل المثقفون العرب التيارات الفكرية التالية: الماركســية الغربــية الجديدة، منهجية العلوم الاجتماعية، البنيوية، التفكيكية، التحلــيل النفســي، والتحليل النسائي؛ ففي الخمسينات والستينات ساد تيار العلــوم الاجتماعية الأنجلو أمريكي على صعيد المتخصص الجامعي في الوطن العربي (القاهرة وبيروت) وفي الخارج (بريطانيا والولايات المتحدة).

وفي نهايــة الستينات وبدء السبعينات طغى التيار الماركسي. ومنذ أواخر السبعينات انبثق التيار البنيوي (وما بعد البنيوي) في ظل ثلاثة مفكرين فرنسيين كان لهم أكبر الأثر في تطور الحركة النقدية العربية وبخاصة في المغرب: رولان بارت، ميشيل فوكو، وجاك دريدا. وقد أصبح واضحًا أن مركز الثقل الثقافي قد انتقل في هذه المرحلة من المشرق العربي إلى المغرب العربي الكبير (ص٤١).

ويدلل شرابي على اختلاف الواقع الحضاري بين الغرب والعالم العربي بأن الخطــاب الســائد اليوم في الغرب هو الخطاب النقدي الحضاري، في حين أن المقال المهيمن في المجتمع العربي اليوم هو المقال الأصولي الديني بأشكاله المختلفة

(ص٤٢)؛ نتيجة انهيار النظام الليبرالي ثم انهيار المقال (الخطاب) القومي الوحدوي في الأنظمة العربية. و«من هنا يجب اعتبار الحركة الأصولية الإسلامية حركة سياسية لا حركة دينية» (ص٤٣).

لكنه ينبه بشدة على عدم التفريط في الإنجازات الديمقراطية التي تم تحقيقها في المائة سنة الأخيرة، فهي على قلتها مهمة ويجب الحفاظ عليها وعدم التخلي عنها. لهذا فهو يرى أن «التراث المهم ليس التراث العتيق الذي يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، بل التراث الجديد الذي صنعته الأزمنة الحديثة... فلا نعود نتحدث عن التراث والمستقبل من خلال معميات الماضي السحيق وأبعاد المستقبل المجهول، بل نركز قوانا على الواقع التاريخي المعيش بدءًا بهذه اللحظة الكريهة العفنة»(ص٤٧).

وفي الفصل الثاني «الذات في صورة الآخر» — وهو من أهم فصول الكتاب وأكثرها إمتاعًا وأغناها بالأفكار والرؤى النقدية - يحلل هشام شرابي أو، حسب تعبيره، يحاول إجراء قراءة نقدية لعدد من النصوص التي تعد أمثلة للكتابة العلمية الغربية في الحقول التالية: في التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسي، وتجسّد نزعات ثلاثًا في الأبحاث الأكاديمية الغربية: نزعة الاستشراق Orientalism، ونزعة الدراسات القطرية Area Studies، ونزعة الليبرالية الإنسانية Humanism.

أما أصحاب الدراسات التي اختارها فهم: أندريه سرفيه Andr Servie، ورفائيل بتاي Raphael Pata، وكارلتون كون Carlton CooN، وكليفورد غيرتز Clifford Gertz، وجوستاف فون جرونيباوم Gustav von Grunebaum، وبرنارد لويس Bernard Lewis.

ثم ينـــتقل في الفصـــل نفسه إلى عملية تقويم لما أطلق عليه اسم «الحركة الـــنقدية العربية الجديدة» منذ نشوئها في السبعينات، وأطروحتها الرئيسية هي «أن المعرفة المنقولة أو المستوردة – والتي تنشئ الوعي المنقول أو المستورد – لا يمكـــن أن تحرر الفكر أو أن تطلق قوى الخلق والإبداع في الفرد أو في المجتمع. بل هي تعمل في أعمق المستويات على تعزيز علاقات التبعية الثقافية والفكرية والاجتماعية» (ص٨٣، ٨٤).

لقـــد اختار ما يقارب الاثني عشر كاتبًا وكاتبة يمثلون الاتجاهات الخمسة الكـــبرى في الحـــركة الـــنقدية: الماركسي، الفرويدي، البنيوي، التفكيكي، والنســـائي. وجميعها على الرغم من تباينها، تشكل خطًا فكريًا موحدًا ينسجم في أسلوبه النقدي، ويلخّص بمحاولته زعزعة الخطاب المهيمن ونظامه الفكري والاجـــتماعي بأشكاله الثلاثة: الأصولي الديني، والتقليدي (الأبوي)، والأبوي المستحدث.

فهو بعدما يتوقف عند أدونيس في «الثابت والمتحول»، وعبد الله العروي في «الأيديولوجـــية العربية المعاصرة»، ومحمد أركون في «قراءات في القرآن» Lecture de Coran، يتناول بالتحليل كتابات المؤرخ والكاتب المغربي محمد عـــابد الجابـــري ومشروعه في «نقد العقل العربي» نقدًا إبستيمولوجيًا لا نقدًا أيديولوجيًا.

ثم يتـــناول بالتحليل الكاتب التونسي هشام جعيط في كتابيه الرئيسيين: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، و«أوروبا والإسلام» Europe and Islam، وقـــد عـــالج فيهما معظم القضايا التي أثارها أدونيس وأركون والجابـــري؛ وعـــلى رأســـها قضية التراث، والدين، والهوية العرقية، ومشكلة

الحداثة. وهو - جعيط — يرى أن الفارق بين التجربة المغربية والتجربة المشرقية يـــرجع إلى تخلـــف المشرق حضاريًا على الرغم من استقلاله السياسي المبكر، وأحـــد أســـباب هذا التخلف الحضاري هو أن المشرق لم يتعرف إلى الغرب مباشرة، كما حصل في بلدان المغرب (ص٩٥).

وفي كـــتابه «أوروبـــا والإسلام» يعالج جعيط التطور الحضاري الأوروبي والإسلامي من خلال إطار بنيوي تاريخي يمكنه من رؤية أوروبا على مثال نظير للإسلام أو شبيه به.

«والنقطة الأساسية التي يؤكد عليها جعيط هي أن البعث الحضاري ممكن على الرغم من التفسخ السياسي الذي يعانيه الوطن العربي، ويقدم برهانًا على ذلك التجربة الإسلامية والأوروبية في إطارهما التاريخي» (ص٩٨).

ومن خلال ثلاثة تيارات رئيسية ضمن الاتجاه الماركسي العربي المعاصر - التيار الماركسي التقليدي، والتيار الماركسي الإسلامي، والتيار الماركسي الغربي - يـــتوقف شـــرابي عـــند كتابات ثلاثة ماركسيين عرب هم: طيب تيزيني، وحســـين مـــروّة، وإلياس مرقص. وفي مجال علم الاجتماع وعلم الاجتماع النفســـي يستعرض شرابي النشاط النقدي في هذين الحقلين من خلال أعمال حليم بركات من سوريا، وعلي زيعور من لبنان، ومصطفى صفوان من مصر. أما البنيوية وما بعد البنيوية (التفكيك الفلسفي والأدبي) فيمثله كل من: كمال أبو ديب، وعبد الفتاح كليطو، وعبد القادر الفاسي الفهري، ومحمد الوقيدي، ومحمد بنّيس، وعبد الكبير الخطيبي.

ثم يصـــل شـــرابي في هذا الفصل إلى المرأة ويقول: «من دلائل التخلف العميقة في الوطن العربي اقتصار الحركة النسائية على النساء، فمازال موضوع

المـــرأة بالنسبة إلى المثقفين والنقاد الاجتماعيين (الرجال) موضوعًا ثانويًا» (ص ١١٨). ويلاحـــظ شـــرابي مع ذلك أن الحركة الأصولية تعطي اهتمامًا كبيرًا لموضـــوع المرأة؛ وهذا يؤكد على مركزية الإشكالية النسائية في الوعي الأبوي وعلى حجم القلق الذي يعانيه الأصوليون إزاءها.

ويستعرض شرابي موقف المرأة ومصيرها في المجتمع العربي القائم من خلال ما تقوله ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بجد ورصانة هن: نوال الســـعداوي، وفاطمـــة المرنيسي، وخالدة سعيد.... ويتناول النظرية النسائية، وهـــي تـــرمي إلى الكشـــف عن الجزئي والملتزم وغير الكلي في وجهة النظر الأخـــرى (الرجالية)، وذلك بإظهار الخطابات الأبوية على حقيقتها، أي بأنها ليست موضوعية وليست شاملة كما تدعي ولا تشكل نماذج نهائية، بل هي أثر للمواقع (السياسية) التي يحتلها الرجال (ص١٣٠).

في الفصـــل الثالـــث يناقش شرابي «معنى الحداثة»، ويحدد معالم التجربة الأوروبـــية لـــلحداثة بمفهومها الشامل. ثم يعالج تحديد معنى الحداثة وما بعد الحداثـــة من منطلق الحركة النقدية العربية المعاصرة، ويراه متجسّدًا في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العَلْماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع.

ومـــا بعـــد الحداثـــة تعبر عن نفسها، في نظر شرابي، من خلال موقف متشكك ينبثق من أوضاع مجتمع الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية التي بدأت إعادة النظر في أنظمتها.

ويقـــوم هـــذا الموقف في تعبيره الغربي على التشكيك في التراث الفكري للقـــرن التاسع عشر متمثلا في الحركة النقدية البنيوية وما بعد البنيوية ونقدها الجـــذري للعلـــوم الاجتماعـــية والإنســـانية ونظرية المعرفة، ويقوم في تعبيره الاشـــتراكي عـــلى فقـــدان الـــثقة في النظريات الطوباوية ونماذجها الثورية

الرومانسية. ويقول شرابي: «في مجتمعات ما بعد الحداثة المثقف هو باحث أو كاتب بعيد كل البعد عن الواقع الذي تحكمه التقانة والنظام البيروقراطي وتاريخ حداثة وصلت إلى نهايتها. إنه بالضرورة يقيم في برج عاجي، يعمل في الحقل الأكاديمي أو الأدبي ولا يتناول الواقع إلا من بعيد» (ص١٤٤).

وينقل عن الكاتب المصري الأمريكي إيهاب حسن صفات فكر ما بعد الحداثة في هذه المرحلة: إنه فكر يرفض الشمولية – ومثلها الأكبر هيجل – على جميع أنواعها. ويرفض خصوصًا النظريات الكلية في التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية، مركزًا على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية.

وهو في الوقت نفسه ينبذ اليقين المعرفي، مؤكدًا تشككه الدائم بالنسبة إلى الأشياء والأفكار والأعمال والأقوال، رافضًا المنطق التقليدي القائل بتطابق الأشياء والكلمات (تطابق الدال والمدلول).. ويلح هذا الفكر على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع وفي الجامعة وفي الأدب والفن والعلوم الاجتماعية والإنسانية، والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة (ص١٥٥، ١٥٦).

أما في المجتمع الأبوي وفي الأنظمة الأبوية، المحافظ منها و«التقدمي»، فيندفع الكثير من المثقفين، حتى الراديكاليين منهم، إلى الاتجاه أحيانًا نحو التجديد الفكري والممارسة الأدبية الصرف.. والابتعاد عن مجابهة الواقع السياسي.

ويتساءل شرابي: هل بالإمكان الخروج من هذا الشلل؟ هل من الممكن تحدي النظام الأبوي دون الوقوع تحت ضرباته الساحقة؟ ذلك لأن هدف النقد الحضاري في المرحلة الراهنة هو نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجيًا وتفتيته سياسيًا من الداخل..، ورفض التوقف عند ما يسمى «حقوق» المرأة وكل

الحدود النظرية التي تقلل من مقدار الإشكالية الأنثوية وأثرها بالنسبة إلى المجتمع والثقافة ككل، والدعوة إلى إعادة النظر في معنى «الفرد» و«الإنسان» كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة،.. بحيث يتم تجاوز الانفصام المعـنوي والفكـري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث (ص١٦٣).

لكـن فكر ما بعد الحداثة يشكل إشكالية حضارية؛ فهو من ناحية يوفر بعض الإيجابيات وبخاصة منهجية التفكيك الجذرية، لكنه من ناحية أخرى إذا اتبعـته الحركة النقدية العربية دون نقد أو تمييز فقد تتعرض لخطر الانزلاق في نزعة تشكيكية تشل محتواه الاجتماعي وتبعده عن قضاياه الواقعية (ص١٥٧).

ومـا يرمي إليه شرابي – حسب تعبيره– «هو ضرورة شق طريق مستقل يقـوم على الوعي الذاتي المستقل» (ص١٥٨) وهذا ما دعا إليه أيضًا في كتابه «البنية البطركية».

في الفصـل الـرابع «نقـد الواقع العربي»، وتحت عنوان: (نهاية المجتمع الـبطركي بدايـة المجتمع الديمقراطي)، يتناول شرابي بالتحليل ظاهرة «المجتمع الـبطركي الحديث»، والحداثة البطركية، وهي حداثة مزيفة لأنها لا تغير البنية الاجتماعية القائمة ولا تمس منها إلا مظاهرها الخارجية.

ولنقد الحضارة البطركية الجديدة لابد – أولاً – من تمييز النظام البطركي (الـنظام الأبوي) عن النظام الحديث؛ فالمجتمع البطركي محافظ بطبيعته، يرفض التغيير ولا يقبل به إلا في حالتين: عندما يُفرض عليه من الخارج، كما حدث في مجتمعـنا منذ بداية الغزو الأوروبي، وعندما يكون التحديث ضرورة حيوية للحفاظ على الذات. لكنه في كلتا الحالتين لا يأخذ بالتغيير إلا جزئيًا وبعد أن

يكـــيّفه لمقاصده، فيتحول التحديث إلى آلية تحافظ على الوضع القائم بدلاً من تغييره (ص١٧١).

وهنا يشرع شرابي في الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يجلب الحداثة في البنـــية الاجتماعية وبالتالي في تركيب الفرد النفسي؟ وما الذي يمنع قيامها أو يشوهها؟؛ فيتناول بالتحليل موضوع التناقض الداخلي في الذات البطركية بين قيم التبعية Heteronomy وقيم الاستقلال الذاتي Autonomy.

وتحـــت عنوان: (المرأة والسلطة: نحو تذويب الأبوية من الداخل) لاحظ شـــرابي أن مـــا يميز الخطاب النسائي الطالع – وقد مثل له بأصوات: نوال السعـــداوي، وفاطمة المرنيسي، وخالدة سعيد – هو أنه بدأ يضع الشعارات الرجالية جانبًا ويطرح قضايا واستراتيجيات جديدة، وأن إحدى هذه القضايا الـــتي يطرحها هذا الخطاب موضوع المرأة والسلطة، فالمرأة تجابه السلطة على صعيدين: صعيد السياسة (في العائلة والمجتمع) وصعيد المؤسسة الدينية في كافة نواحي حياتها (ص١٨٣).

وتحـــت عـــنوان: (المثقفون العرب وإشكالية التغيير الاجتماعي)؛ يحاول شـــرابي الإجابـــة عـــن ســـؤالين: من هم المثقفون العرب؟ وماذا يعني التغيير الاجتماعي وكيف يتحقق هذا التغيير؟

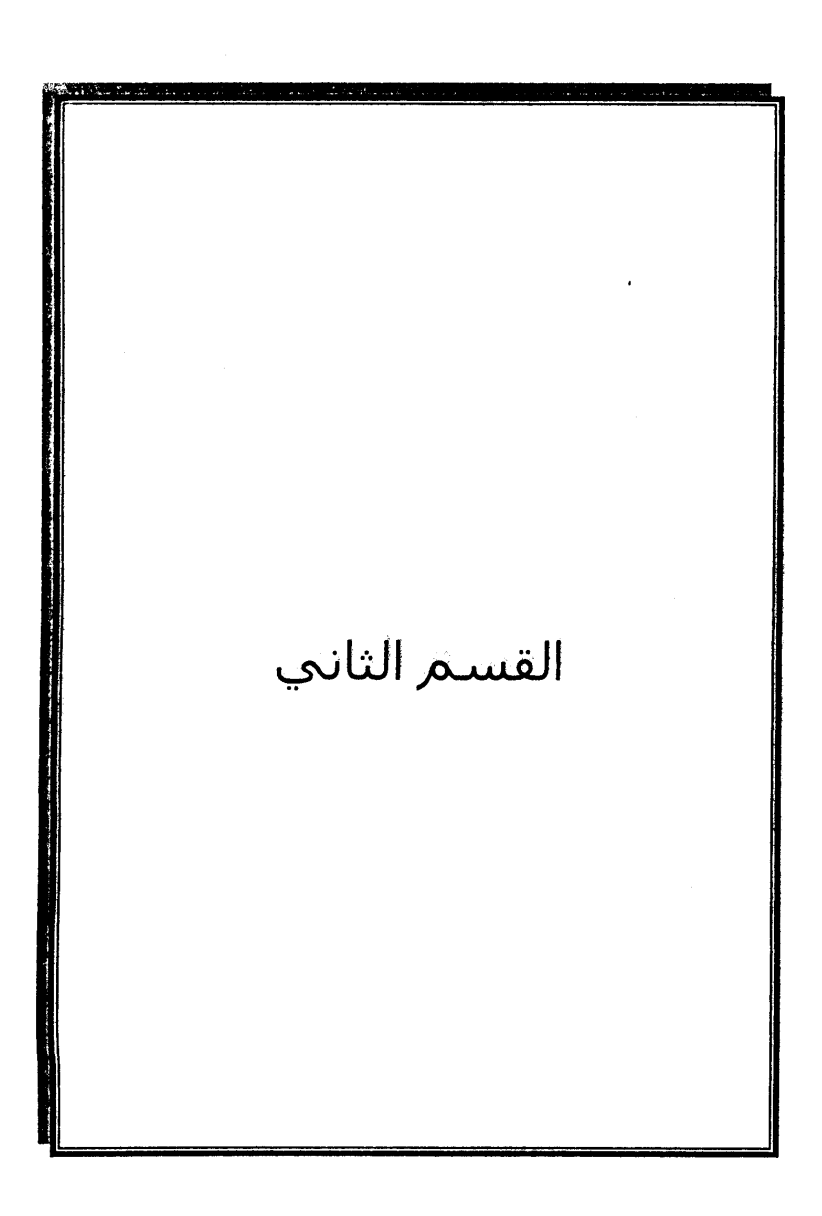
ثم ينتقل شرابي إلى بحث «دور الديمقراطية في التحرر من الأبوية»، و«كيف نفهم الغرب»، و«إنتاج المعرفة العلمية واستهلاكها في المجتمع العربي المعاصر»، و«الأسطورة والواقع»، و أخيرًا: «الحريات الفكرية»؛ وفيه يطلق شرابي صرخة تحذير: فالمجتمع العربي اليوم على شفا كارثة قومية قد تؤدي في السنوات القليلة القادمـــة، إلى بعـــثرة المجتمع وبلقنته، فيصبح الوطن العربي منطقة نفوذ مباشر للإمـــبريالية والصـــهيونية، ونتحول من أمة تناضل منذ مطلع القرن العشرين

لتحقيق الاستقلال والوحدة والعدالة الاجتماعية إلى مجموعة من الدويلات والطوائف المتنازعة والمتخلفة والضعيفة. فالأزمة الفاجعة التي يعانيها العرب اليوم «ليس فقط المصائب والأخطار التي ألّمت وتلمّ بهم، بل فقدانهم القدرة الذاتية على مجابهتها بوعي وإرادة اجتماعية موحدة» (ص٢٤٨). وهذه الحالة من شلل الإرادة هي — كما قال شكري عياد في أحد مقالاته النقدية الأخيرة — نذير فناء الأمم (القفز على الأشواك — دار الهلال١٩٩٩: ١٥٣).

في النهاية لي ملاحظة أخيرة لابد منها على كتاب «النقد الحضاري»:

فلغة الكاتب والقضايا التي أثارها ترغم قارئه على استحضار كتابات عدد من مفكري النهضة المصريين وخصوصًا المفكر الكبير سلامة موسى (١٨٨٧ — ١٩٥٨)؛ فقضية المرأة، وقضية الديمقراطية، ودور المثقف في المجتمع، والخيار بين ثقافة العصر والتراث، وحتمية تحديث اللغة، كلها قضايا عالجها بجرأة ووضوح سلامة موسى وزملاؤه: طه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمد مندور، ثم زكي نجيب محمود، وخالد محمد خالد، ولويس عوض، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي. ربما كان هذا أحد الأنساق المضمرة — إذا استخدمنا مصطلح النقد الثقافي — في كتاب شرابي، وربما لهذا السبب أغفل الكاتب الربط بين نهضة بداية القرن وما بعدها، واكتفى بتناول ما أسماه «الحركة النقدية العربية الجديدة»؛ مما جعلني أتساءل — بعد قراءة الكتاب - عن حقيقة إنجازات الفكر العربي المعاصر في نهاية القرن العشرين؟ وهو تساؤل يحتاج إلى توضيح من هشام شرابي نفسه، ربما في الطبعة القادمة للكتاب(•).

(•) توفي مؤخرًا الكاتب الفلسطيني الكبير هشام شرابي في يناير ٢٠٠٥، عن عمر يناهز الثامنة والسبعين، ومن مؤلفاته: «الجمر والرماد»، و«الرحلة الأخيرة»، و«صور الماضي»، ومن أهمها كتابه «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» وهو صادر بالإنجليزية عن جامعة أكسفورد بالولايات المتحدة الأمريكية بعنوان:
Neopatriarchy: Theory of Distorted Change in Arab Society
وقد صدرت له عدة ترجمات عربية.


القسم الثاني

بين القص العربي والإطلالة على أدب الآخر
قراءة في الدرس النقدي لفاطمة موسى

لتوضيح تاريخ فن القصة في الأدب الأوربي في عصر الحديث يمكن أن نرجع إلى إحدى ناقداتنا الكبيرات في مجال النقد الأدبي عمومًا والنقد القصصي والروائي خصوصًا هي الدكتورة فاطمة موسى أستاذة الأدب الانجليزي بجامعة القاهرة ومقررة لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، وذلك عبر كتابين صدرا لها في مكتبة الأسرة، هما:

- سحر الرواية - مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠

- سيرة الأدب الإنجليزي للقارئ العربي - مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢.

والكتابان إضافة جديدة للمكتبة العربية بقلم كاتبة ذات ثقافة عريضة وخبرة عميقة بالأدب الإنجليزي، وصاحبة أسلوب يمتاز بالسهولة والبساطة والإيقاع السريع والجمل المشحونة.

والكتابان، على الرغم من صغر حجمهما، حافلان بالمعلومات والآراء التي تتدفق في انثيال على سن قلمها فلا يترك القارئ الكتاب قبل أن ينتهي منه في جلسة واحدة، وهذا، بلا شك، من أمارات نجاح أي كتاب، والغاية التي يسعى إليها أي كاتب.

يتكون كتاب «سحرالرواية» (٢٠١صفحة من القطع الصغير) من اثني عشر فصلاً:

١. مقدمة شخصية: أنا قارئة روايات

٢. روايات جين أوستين: دراسة في البناء

٣. رواية الحداثة: المؤثرات الفلسفية في إبداع فرجينيا وولف

٤. البطل في الرواية الإنجليزية الحديثة

٥. المؤثرات الأجنبية في الرواية المصرية

٦. الرواية كتسجيل للتغير الاجتماعي

٧. طه حسين وفن الرواية: أديب والرحلة إلى الغرب

٨. الفلاح في قصص عبدالرحمن الشرقاوي

٩. عبدالرحمن الشرقاوي قصاصًا

١٠. عصفور من الجنوب أو عالم الطيب صالح

١١. الغريب في روايات الطيب صالح

١٢. تعـــدد الأصوات في الرواية الحديثة، قراءة في أوراق: سيرة إدريس الذهنية(١٩٨٩) لعبدالله العروي، مجنون الحكم(١٩٩٠) لسالم حميش.

تـــبدأ الدكتورة فاطمة موسى في مقدمتها الشخصية لـــ ((سحر الرواية)) بالهجوم على المفكر المصري الكبير عباس محمود العقاد لسببين؛ الأول: موقفه السلبي من المرأة، والثاني: موقفه السلبي من الرواية عندما شبهها بالخَرُّوب(•):

(•) الخـــروب ـــ كمـــا جاء في المعجم الوسيط ـــ: ((شجر مثمر من الفصيلة القرنية، ثماره قـــرون تؤكل))، كما أن ثمار الخروب يصنع منها مشروب لذيذ معروف في مصر يباع في محلات العصائر مع التمر هندي وغيره من المشروبات المثلجة.

قنطار خشب ودرهم حلاوة(∴). وتعلق الكاتبة على هذه العبارة بسخرية واضحة باستفهام بلاغي استنكاري الغرض منه النفي؛ تقول الدكتورة فاطمة موسى:

«أما رأيه – تقصد العقاد – في الرواية فقد أثار في نفسي عجبًا وإنكارًا شديدًا يوم وقعت عليه وأنا طالبة اخترت دراسة الأدب الإنجليزي في كلية الآداب لأني وجدت في اللغة الإنجليزية مفتاحًا للقراءة من أوسع أبوابها وفي الرواية العالمية نافذة على التجربة الإنسانية جمعاء فإذا بالعقاد يشبه الرواية بالخروب: قنطار خشب ودرهم حلاوة. أي روايات قرأ هذا الأديب الكبير حتى يصدر حكمه هذا؟».

ثم تسترسل د. فاطمة موسى في سرد سيرة ذاتية موجزة وحميمة لبداية علاقتها بالرواية من خلال المترجمات في شارع محمد علي حيث كانت تسكن في منزل والدها تاجر الموبيليا الصعيدي في شارع عبدالعزيز أمام سينما أوليمبيا القائمة حتى اليوم. وفي الصيف كانت تواصل القراءة في بيت خالها الأكبر في محرم بك في رحلة الأسرة السنوية إلى الإسكندرية. وفي مدرستها الثانوية (الأميرة فوزية، ثم قاسم أمين بعد سقوط الملكية) عرفت قراءة الروايات الإنجليزية بلغتها الأصلية في المكتبة الإنجليزية التي كانت تشرف عليها مدرِّسة إنجليزية.

أما كتاب «سيرة الأدب الإنجليزي للقارئ العربي» (١٥٠صفحة من القطع الصغير) فيتكون من ثلاثة أبواب تعالج فنون الأدب المعروفة: الشعر، المسرح، النثر وفن الرواية. مع تقديم وخاتمة.

(∴) تكررت كلمة الخروب كثيرًا في هذا الفصل بعدد مرات ذكر العبارة المنسوبة للعقاد، وفي كل مرة كتبت – خطأ – بالحاء المهملة بحيث تقرأ: الحروب، التي هي صيغة جمع للحرب!! وهو بلا شك خطأ مطبعي.

وإذا كـان الكتاب الأول «سحر الرواية» يغلب عليه النقد، فإن الكتاب الثاني أقرب إلى تاريخ الأدب، وإن كان يتخلله نظرات وآراء نقدية لا يستهان بهـا، وبعضـها يستحق المناقشة والمراجعة في كثير من الأحيان؛ لأنه في مجال الآراء ووجهات النظر فإن كل شيء قابل للأخذ والرد.

والملاحـظ أن كـثيرًا من المعلومات - فضلاً عن آراء الدكتورة فاطمة موسى - مكرر في الكتابين، خصوصًا فيما يتعلق بالرواية وتاريخها في الآداب العالمية.

أيضًـا يحـس قارئ الدكتورة فاطمة، في كلا الكتابين، انتماءها الواضح للثقافة الإنجليزية إلى حد التعصب، وهذا يجعلنا نضع علامة استفهام كبيرة وربما نردفها بعلامة تعجب أيضًا.

فـنحن نقرأ حديثها عن الأدب الانجليزي فنجدها تضعه في مركز الآداب العالمـية كـلها سـواء على مستوى الجغرافيا أو التاريخ، فكأننا نقرأ لكاتب انجلـيزي مـن أواخـر القـرن التاسع عشر يتمتع بقدر هائل من العنصرية والتعصب!!

وهـذه مشـكلة أو عيـب ربما تؤاخذ عليه الدكتورة فاطمة، فإذا كان موضوع كتابها «سيرة الأدب الإنجليزي للقارئ العربي» هو الذي فرض عليها ألا تـتحدث إلا عـن الأدب الإنجليزي دون غيره من الآداب، وعن المجتمع الإنجليزي دون غيره من المجتمعات، فماذا عن كتابها الآخر «سحر الرواية» إذ تتـناول فيه بالدراسة النقدية أعمالاً ليست من الأدب الإنجليزي ؟!..إنها دائمًا تُحَكِّم ثقافتها الإنجليزية في هذه الأعمال الأدبية العربية من طه حسين ونجيب محفوظ وعبدالرحمن الشرقاوي إلى الطيب صالح وسالم حميش، فهي دائمًا تقرأ هـذه الأعمال من منظور الرواية الإنجليزية وتاريخها، ففي رأيها غير المعلن أن

أصـــل الموضـــوع إنجليزي وأن الإنتاج العربي في مجال الرواية ليس إلا تقليدًا كسيحًا لهذا التراث الإنجليزي الذي هو كل شيء!!.. فهي تقول:

«من المعروف في تاريخ الرواية في الآداب التي سبقتنا إليها أن صرح تراثها قام لبنة فوق لبنة من إسهام الكتاب في تكنيك الرواية ومادتها، وتاريخ الرواية في مصر لا يختلف في مراحل تطوره عن تاريخها في الآداب الغربية، مع اختلاف شاســع في معدل سرعة هذا التطور، فما حققته الرواية الإنجليزية في قرنين من الزمان عبرته الرواية العربية في نصف قرن أو أقل» (سحر الرواية: ٩٩).

وتقـــول:

«هذا الحديث عن نقد الرواية في الإنجليزية ليس بعيدًا عما نحن بصدده من الحديـــث عن الرواية العربية والمغربية خاصة. فتقاليد هذا الفن ومواضعاته التي ترسخت بازدهاره في النصف الثاني من القرن التاسع عشر -ثم جرى عليه ما جـــرى على الفنون من تجريب أو تفجير وتشظي وتحديث في قرننا هذا- هي نفسها التي عملت وما زالت تعمل في الرواية العربية التي قطعت في حوالي ستة عقود الشوط الذي قطعته الرواية الأوربية في ٢٥٠ سنة» (سحر الرواية: ١٩٠)

وتقـــول:

«نشـــأ هذا الجنس الأدبي - تقصد الرواية - أول ما نشأ في انجلترا في القرن الـــثامن عشـــر ولم يعرفه الأدب العربي فنًا سويًا إلا في القرن العشرين إذ يرتبط في نشأته بظروف اقتصادية واجتماعية وحضارية لم تتوفر في مصر ولا غيرها من دول الشرق العربي قبل بداية القرن العشرين» (سحر الرواية: ٦٨).

وتقـــول:

«يتفق كثير من الباحثين في تاريخ الأدب على أن الرواية النثرية الطويلة من أحـــدث فـــنون الكلمة عمرًا، وهي اليوم من أهمها، وكفن نثري يعتمد على

القارئ لا المستمع أو المشاهد ارتبطت في نشأتها وذيوعها بانتشار الطباعة واتساع نطاقها... نحن إذ نتحدث عن الرواية لا نقصد بذلك جملة الفن القصصي الذي توفرت نماذجه في كل اللغات وكل العصور، بل نخص بالتسمية ذلك الفن القصصي الذي ظهر أولاً في انجلترا في النصف الأول من القرن الثامن عشر، مرتبطاً بالمذهب الواقعي في الفلسفة ومتخذاً من الحياة اليومية للأفراد مادة للقص، أرسى دعائمه رواد ثلاثة هم: دانيال ديفو (١٦٦٠ - ١٧٣١) صاحب روبنسون كروزو(١٧١٩)، وصمويل رتشاردسون (١٦٨٩ - ١٧٦١) مؤلف باميلا أو جزاء الفضيلة(١٧٤٠)، وكلاريسا أو قصة فتاة (١٧٤٧)، وهنري فيلد (١٧٠٧ - ١٧٥٤) مؤلف جوزيف أندروز(١٧٤٢) وتو جونز(١٧٤٩)... ... ومع التسليم بأن هذا الجنس الأدبي لم يظهر كاملاً إلا في القرن الثامن عشر، فقد وجد الباحثون للرواية أسلافاً في كل ما سبقها من فنون قصصية، من الرومانس الفرنسي إلى السير المطولة لمغامرات الفرسان في العصور الوسطى، والنوادر والأقاصيص من أمثال ديكاميرون بوكاشيو مترجماً عن الإيطالية وألف ليلة وليلة العربية، وقصص الشطار والجوالين، من الأدب الإسباني، وفي الأدب الشعبي الانجليزي نفسه... ... ولا ينفي وجود هذا التراث ما اتفق عليه من أن الرواية بمعناها الحديث وليدة القرن الثامن عشر، ومثلها مثل الصحافة، تقترن في نشأتها ونموها بنمو الطبقة الوسطى وازدهارها وتأثيرها في الحياة الأدبية، ولعل هذا هو السبب في سبق ظهور فن الرواية في الأدب الانجليزي عنه في غيرها من الآداب، فمن الحقائق التاريخية المعروفة أن الطبقة الوسطى في انجلترا كانت أسبق إلى الظهور وأسرع في النمو والازدهار بمائة سنة على الأقل - منها في دول القارة الأوروبية... ... ولا يحق لنا الحديث عن اقتران ظاهرة أدبية بظاهرة تاريخية أو اجتماعية معينة إلا بتفصيل للظروف الخاصة بهذا الفن بالذات وتوفرها في ذلك الوقت، حتى لا يصبح الكلام ضرباً من التخمين يجدر ألا نقع فيه، وفي حالة الرواية يمكن

تصبـــنيف تلـــك العوامل تحت أربعة أبواب سبق تفصيل ثلاثة منها هي تراث قصصـــي نبع منه الفن الجديد، ونثر طيّع يقوم بتوصيل الأحداث والمعاني إلى ذهـــن القارئ، وظروف معينة للطباعة والنشر، يضاف إليها عامل رابع نجمل الحديـــث عـــنه فـــيما يلي، وهو توفر جمهور كبير من القراء قادر على شراء الكتاب بأعداد تحفز التاجر إلى اعتباره سلعة جديرة بالدعم والتسويق... ... ويمـــثل إنـــتاج الرواد الثلاثة التجارب الناجحة في إرساء مواضعات السرد في الـــرواية، كتـــب دانيال ديفو الرواية التي تنتحل شكل السيرة الذاتية وتروى بضـــمير المتكـــلم، وكتب رتشاردسون الرواية على شكل رسائل متبادلة بين الـــبطلة وعـــدد من الشخصيات أو بين من يحيطون بها من أفراد مساندين أو مـــتآمرين، وهـــي رسائل تكشف عن أعماق الشخصية ونوازعها وتشكل في الـــنهاية شبكة من السرد بضمير المتكلم تلتقي وتتصادم أو تسير متوازية، وفي مركـــزها فتاة جميلة ذكية عفيفة تذود عن ذاتها وشرفها... أما فيلدنج فأرسى السرد بضمير الغائب تقليدًا للراوي في الملاحم الذي يعرف كل شيء ويتواجد في كـــل مكـــان، كتـــب روايته الأولى جوزيف أندروز ليناقض رواية باميلا لرتشاردسون ويسخر من الشرف والفضيلة تعاملان كسلعة للمقايضة» (سيرة الأدب الإنجليزي للقارئ العربي: ١٠٠ - ١٠٨).

والسؤال الآن: هل هذه في كتابات فاطمة موسى هي أحد أوجه «جيم المحظـــوظ» الذي وصفته الدكتورة فاطمة نفسها بأنه صار «علمًا على الشباب الصاعد الذي بقي معلقًا في الفراغ لا طال عنب الشام ولا تين اليمن» (سحر الرواية: ٥٨، و سيرة الأدب الإنجليزي للقارئ العربي: ١٤٥)؟!!

ولعل العودة إلى «ألف ليلة وليلة» التي تأثر بها كل أدباء أوربا بدءًا من الإيطالي بوكاشيو صاحب مجموعة «الديكاميرون» يكشف لنا عن الدور الكبير الذي قامت به الثقافة العربية في تنمية وتطوير فن القصة في تاريخ الآداب العالمية.

تجليات الآخر في القصة القصيرة

قراءة في حكايا كرمة سامي

«مـــريم» مجموعة قصصية للقاصة الأديبة والأكاديمية الدكتورة كرمة محمد سامي، وهي ليست المجموعة الأولى لها وإنما صدر لها قبل ذلك أعمال أخرى، ولا أدري لماذا لم تشر الكاتبة إلى ذلك بوضع قائمة مؤلفاتها في آخر الكتاب، وهـــي ليســـت حلـــية لا لزوم لها وإنما هي ضرورة تنير لقارئ الكتاب بعض المعلومات المهمة عن المؤلفة، وهو تقليد يتبعه كبار الكتاب أمثال توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وغيرهم.

والمؤلفة على الرغم من أن تخصصها الأكاديمي في المسرح فإن إبداعها كله تقريـــبًا انحصـــر في القصة القصيرة. فضلاً عن إسهامها في مجال النقد الروائي والمسرحي والسينمائي.

وسوف تزول الغرابة في ذلك عندما نعرف أن المؤلفة هي ابنة سامي فريد أحد الأسماء البارزة في جيل الستينات من كتاب القصة المصرية. وليس في هذا الربط بين اتجاه الابنة واتجاه والدها الفني أي ظلم أو تجنٍّ عليها بل على العكس مـــن ذلـــك تمامًا. أما والدتها الدكتورة سلوى بهجت فهي متخصصة أيضًا في الأدب الإنجلـــيزي لكن في الشعر. وعلينا بعد ذلك أن نتصور نوع التنشئة التي لقيتها كاتبتنا كرمة سامي منذ طفولتها الباكرة. ولا شك أن هذه البيئة الفكرية العالية المستوى كان لها مردودها وانعكاسها على فنها وموهبتها الأدبية الأصيلة بلا جدال. ولا شك أن هذا المثلث الذهبي يمثل لنا – فضلاً عن القيمة الفكرية العالية – قيمة إنسانية عالية وغالية أيضًا.

ومجموعة «مريم» بدءًا بالعنوان ثم الإهداء، تستدعي معنى حاضرًا بكثافة في المجموعة كلها. فاسم «مريم»، وصيغته الإنجليزية «ميري» عنوانان لأول وآخر قصة في المجموعة، يستحضر دلالات خاصة: مريم الأم، مريم أم الإله المخلص حسب العقيدة المسيحية، مع التنويع الصوتي لهذا الاسم الديني المقدس في بيئات مختلفة وثقافات متباينة.

والمجموعة زاخرة بالفن والفكر، لكن لاتنتظر أن تفصح لك عن مكنوناتها من القراءة الأولى، لابد أن تقرأها أكثر من مرة. أما أن تكشف لك كل أبعادها فهذا هدف بعيد المنال. هي تطرح عددًا من القضايا، في بعدها الاجتماعي، والإنساني الشامل مع نزوع واضح نحو استشراف المستقبل.

ومع ذلك يلمح القارئ فيها بسهولة عددًا من العناصر الفنية التي تنطوي على مضامين وقيم منها:

الحداثة في تكنيك السرد، والجرأة في طرح الأشكال الجديدة

اللغة الشعرية الزاخرة بالصور الجديدة المبتكرة.

روح التمرد والمغامرة.

وإذا كانت المجموعة تضم ثماني قصص فإن القصة الأولى «خليج القديسة ميري» تستغرق المساحة الأكبر من حيث عدد الصفحات (٦٠ صفحة من ١٤٠، أي ٤٢% من حجم الكتاب أو ما يقارب نصفه).

وهي بلا شك درة هذه المجموعة. تليها من حيث الحجم القصة الخامسة «السلالم الحجرية» وهي أقرب قصص المجموعة – في أجوائها وفي تكنيك السرد – إلى القصة الأولى، وموضوعها أيضًا البحث عن الحرية.

تكنيك السرد:

في «خليج القديسة ميري»:

البطلة «ديما مهدي» تروي لنا قصتها ولكن بشكل غير تقليدي، ففي البداية تظهر ديما - ولا نعرف اسمها إلا بعد ذلك - في صالة المطار، والضابط - تسميه «الرجل الذي تلمع النجوم الذهبية على كتفيه» - يمنعها من السفر في المرة الأولى، لكن في المرة الثانية - بعد لقاء عنيف بين والدها وزوجها «منذر» نستنتج منه أن هذا الأخير هو السبب في منعها من السفر - يسمح لها الضابط بالسفر. بعد ذلك نجد «ديما» في سيارة التاكسي في قلب لندن، ثم تستقل القطار إلى خليج القديسة ميري، وهناك تقيم في فندق. تصدمها حداثة المكان فتتساءل راسمة صورة نموذجية للمجتمع الإنجليزي قبل الآن. تنشأ علاقة تعارف بينها وبين نزيل آخر وحيد في الفندق معها هو ستيفانو سباح إيطالي ناشئ، ومعه مدربه، لكنها تظل أسيرة تقاليدها المصرية الشرقية المتحفظة فلا تستطيع التخلص منها أبدًا، حتى عندما يصارحها ستيفانو ببساطة بحبه لا تستطيع مجاراته. وأقصى ما يمكن أن تفعله هو أن تسير معه على الشاطئ، أو تجلس معه لتناول الإفطار على مائدة واحدة في الفندق. وعندما يكون متأهبًا للرحيل تخجل أن تودعه.

نعرف بعد ذلك بشكل غير مباشر أن ستيفانو مات غرقًا. هنا يزداد إيقاع السرد اضطرابًا حتى تلتبس الحوادث. فقبل أن نعرف بموت ستيفانو نجد ديما تقود سيارتها في شارع الحجاز وروكسي. وبعده يحدث فلاش باك لمشهد موت قطة «ديما» وإلقائها في الخرابة. ثم عودة إلى الحاضر، ثم ما يمكن أن يكون مقابلاً للفلاش باك، وهي صورة تفاصيل لقاء وحوار حميم سوف يتم بينها وبين ستيفانو لكنه لا يتم أبدًا. وحديث ديما بين الحين والآخر عن صديقتها

منذ الطفولة «ميساء حلمي» ومحاولات ديما للقاء ميساء لكن ذلك اللقاء بينهما لا يتم أيضًا ويكون البديل له دائمًا استحضار مواقف قديمة فيها حميمية وصدق بين الصديقتين.

ثم مشـــهد مغادرة ديما إنجلترا وعودتها إلى القاهرة ويكون في استقبالها في المطار زوجها ووالدها، ثم يكون المشهد الأخير في حجرة نومها عندما تدخل أمهـــا وتضع بجوارها مظروفًا ورديًا تفتحه ديما فترى صورًا فوتوغرافية، فتردد بينها وبين نفسها: «لمن هذه الصور الفوتوغرافية.. أعرف هذه الفتاة..من هي؟ تشبهني قليلاً.. نفس الملامح..ربما! ...... هل التقطت هذه الصور في إنجلترا؟ كيف إن كنت لم أذهب إلى إنجلترا من قبل!..» (ص٥٩).

اللغة الشعرية:

ولغـــة المجموعـــة لغـــة شعرية يتخللها نصوص شعرية مقتبسة من شعراء معروفين؛ فهناك نصوص شعرية من ماثيو آرنولد، صلاح جاهين، ومقاطع من أغنيات عربية وأجنبية مختارة بعناية.

ثم هناك:

الصور الشعرية المتتابعة:

فترسم الكاتبة صورًا تتشكل عناصرها من توظيف عدد هائل من كائنات الطبـــيعة (نـــبات، حيوان، جماد)؛ في حشد للصور البصرية المكثفة والمتشعبة بألوانهـــا المتـــنوعة بـــدءًا بالنور، الأبيض، والأزرق، والوردي، حتى الرمادي والأســـود، مـــع رصد لأدق التفاصيل، فتبث الحياة في الأشياء الجامدة بطرافة لافتة، والصور فيها حركة وحيوية توجد علاقات جديدة بين الأشياء. ولنقرأ هذه الجملة الوصفية الطويلة:

- «نوافـــذ بيضــــاء بإطارات خشبية حمراء لامعة تتلصص خلف فتحات صـــغيرة تجاهد لترى النور من بين فروع أشجار الكريز البري التي تحجب في جرأة الحائط الحجري العملاق. المبنى الحجري القديم يطل على حوض سباحة كـــبير يتحدى بمياهه الزرقاء الدافئة أمواج القنال الإنجليزي الباردة ... نصعد ســـلمًا خشبيًا حلزونيًا يفضي إلى ممر طويل يخترق القصر كالسهم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار» (ص٥).

- «يقـــبل خـــد زوجته الوردي قبلة باردة متعجلة ويبتلعه طريق طويل متعرج مثل أغنية البيتلز؟!!!!!» (ص٥).

- «ارتميت على أقرب مقعد كتمثال مكسور»(٢).

وأنسنة الأشياء -إذا صح التعبير- في مثل هذه الصورة الشعرية الجميلة:

- «الغرفة معبقة برائحة أوراق الفراولة والخوخ الجافة..رائحة ذات كبرياء رقيق! » (ص٧).

وهناك أيضًا:

الإيقـــاع:

وأذكر هنا مثالين فقط:

- «أشجار الكريز البري/ التي تحجب في جرأة الحائط الحجري **العملاق**/ المـــبنى الحجري القديم/ يطل على حوض سباحة كبير/ يتحدى بمياهه **الزرقاء** الدافئة / أمواج القنال الإنجليزي الباردة» (ص٥).

- «خيطت في باطن الغطاء رقعة صغيرة كتب عليها قطن مصري خالص مائة بالمائة..!! قطن مصري خالص صبغ في ساوثهامبتون وطرز في بريستول! » (ص٦).

البطولة للأنثى:

في خليج القديسة ميري – وهي ليست قصة قصيرة بقدر ما هي مشروع رواية – نجد من خلال شخصية البطلة ديما مهدي معالجة صريحة لقضية «الحرية» أو فلنقل قضية «التحرر الإنساني»، التحرر من السلطة: سلطة الأب أحيانًا، وسلطة الزوج، وسلطة الحب أحيانًا (علاقة ديما والسباح الإيطالي)، وسلطة الموت.

وفي ثنايا السرد تظهر الجمل المحورية التالية:

«عصفورك لم يعد حبيس قفصك الذهبي يا منذر» (ص١٠)

«أشير إلى الكرة الحديدية والسلسلة الثقيلة على الغلاف وأشرح له: «الحرية» (ص١٣)

«لماذا يتشابه الثوار في ملامحهم رغم اختلاف جنسياتهم؟» (ص١٧)

«الغول والعنقاء والخل الوفي والزوج الحنون: المستحيلات الأربعة» (ص١٧)

«بعض النساء يتزوجن صفائح قمامة!!» (ص١٨)

«ظل حائط ولا ظل رجل» (ص٢٥)

«ما الذي يمنع طائرًا أوروبيًا ملونًا بمنقار وردي وعصفورًا مصريًا رماديًا صغيرًا من أن يطيرا معًا» (ص٣٥).

ثقافة الكاتبة:

تظهر بوضوح منذ الكلمة الأولى؛ في الإهداء:

«إلى ديميتر .. الغيمة .. الغدق .. الغوث : سلوى بحت».

وفي ثنايا القصة الأولى – «خليج القديسة ميري» – تتردد أسماء شخصيات روائـــية وقصصية وسياسية ودينية وأسطورية من الميثولوجيا اليونانية، وشعراء ومطـــربين ورياضيين أيضًا تتواجد جميعها ضمن سياق الأحداث وتستدعيها علاقات ومواقف بين شخوص القصة:

بوبي ساندز الثائر الأيرلندي، مارجريت ثاتشر، جيفارا، جو داسان، كلود فرانسوا، شارلوت برونتي، ت.س.إليوت، جين إير، سانت جون، مندلسون، الســـيدة العـــذراء، ماثيو آرنولد، سانتا كلوز، عبدالحليم حافظ، عبد اللطيف أبوهيف. وغيرهم.

وإذا كـــان القارئ العربي يعرف السيدة العذراء، وعبدالحليم، وأبو هيف، فهل سيجد صعوبة في معرفة الأسماء الأخرى؟ وهنا أتذكر تلك الحكاية النقدية بـــين لويس عوض والشاعر أمل دنقل التي سردها لنا د.جابر عصفور من أن لويس عوض احتار في فهم مقطع شعري لأمل دنقل يتضمن إشارة إلى أسطورة فرعونية مشهورة هي حكاية الأخوين:

«تبقين أنتِ شبحًا يفصل بين الأخوين

وعندما يفور كأس الجعة المملوءُ

في يد الكبير

يقتلكِ المقتولُ مرتين»

ويعلـــق جابر عصفور: «إذا كان هذا النوع من الإشارة قد صعب على لويس عوض، وهو على ما هو عليه من معرفة بالأدب الفرعوني، فما بال القراء العـــاديين الذيـــن ليسوا في ثقافة لويس عوض، ولا حاجة بهم إلى ثقافة لويس عوض ليستمتعوا بجمال الشعر» (جابر عصفور: ذاكرة للشعر – مكتبة الأسرة ٢٠٠٢: ص٣٨١ وما بعدها).

أما قصة ((هندباد والشمطبون)) فإيقاعها السردي – بعيدًا عن المضمون يجعلني أستحضر أثناء قراءتها ((نشيد الأنشاد)) الذي لسليمان في العهد القديم وأنا أظن أن المؤلفة لم تعرف ((نشيد الأنشاد)) في ترجمته العربية وإنما – فيما أعتقد – عن طريق قراءاتها الواسعة في الأدب الإنجليزي الغارق في التأثر - خصوصًا الرومانسي منه – بالبايبل.

فضلاً عن حضور الموروث الشعبي العربي في حكايات ألف ليلة وغيرها بالطبع ومحاولة توظيفه لطرح شكل سردي جديد. أما البعد الديني فحاضر في المجموعة بدءًا بالعنوان ((مريم)) حتى آخر صفحة في المجموعة.

والكاتب – أي كاتب أصيل – يعيد طرح رؤيته من جديد في كل عمل يكتبه، بحيث إن مجمل أعمال الكاتب في نهاية الأمر ليست سوى عمل واحد يعبر عن رؤية خاصة ويحدث أثناء ذلك تطوير وتنمية وتعميق لهذه الرؤية، فمجمل أعمال الكاتب هي ((كلمته)) بصيغة الإفراد.

وكرمة سامي في هذه المجموعة الشائقة ((مريم)) تكشف لنا عن جزء، عن صوت، عن مقطع من كلمتها الروائية التي مازالت في طور التشكل، ولم تكتمل بعد؛ وبتعبير الكاتبة الرمزي في قصة ((خليج القديسة ميري)) (ص٤): ((غرفتي تطل على مبنى إداري لم يكتمل بعد)). وأرجو للزميلة الكاتبة المبدعة كرمة سامي المزيد من الإبداع والتجديد في الفن والفكر معًا.

الحوار بين الكلمة والصورة

جان جينيه في مرسم ألبرتو جياكوميتي

فن الكلمة يحاور فن الصورة ويستنطقه، هذا ما نجده في ذلك النص الأدبي البديع لجان جينيه (ت ١٩٨٦)، الذي نقله إلى العربية في ترجمة بديعة: محمد برادة، وصدر منذ أيام قليلة (دار الأمان – الرباط ٢٠٠٣، بدعم من وزارة الثقافة بالمملكة المغربية). وقليلة هي النصوص الأدبية من هذا النوع؛ فجان جينيه صاحب «يوميات لص»، و«أسير عاشق»، و«أربع ساعات في شاتيلا» يقرأ أعمال جياكوميتي ويتحاور معها ومعه.

ألبرتو جياكوميتي (١٩٠١ – ١٩٦٦) النحات الإيطالي - الذي اتخذ من فرنسا موطنا له وانضم في أواخر العشرينيات إلى السيرياليين ووصل بفنه إلى مرحلة التجريد التام، ونال شهرة واسعة في مجال فن النحت الحديث، وكان له تأثيره، بشكل ما، على بعض أعضاء جمعية الفن المصري المعاصر: عبد الهادي الجزار (ت١٩٦٦)، وسمير رافع (الذي هاجر إلى فرنسا منذ الخمسينيات) - كيف تعاملت كلمات جان جينيه مع أعماله الفنية ؟

يبدأ جان جينيه الولوج إلى عالم جياكوميتي بهذه الصورة البلاغية:

«عندما ظهر فجأة – لأن الكوة محفورة تماما على مستوى الجدار – تمثال أوزيريس تحت الضوء الأخضر، انتابني خوف. ألأن عيوني كانت، بطبيعة الحال، أول من تلقى الإشعار ؟ كلا. كتفاي أولا ثم قفاي التي كانت تسحقها يد أو كتلة كانت ترغمني على أن أغوص في أعماق آلاف السنوات المصرية، وكانت تحثني، فكريا، على أن أنحني، بل وأكثر من ذلك على أن أتجعد وأنثني أمام هذا التمثال الصغير ذي النظرة والابتسامة القاسيتين.

كـــان الأمـــر يتعلق فعلا بإله: بذلك الإله الذي لا يرحم (أتحدث هنا، ولعلكم استشعرتم ذلك، عن تمثال أوزيريس الماثل في قبو متحف اللوفر). كنت خائفا لأن الأمر كان يتعلق، بدون خطأ ممكن، بإله. وبعض تماثيل جياكوميتي تخلق لدي انفعالا قريبا من هذا الرعب، وافتتانا يكاد يكون في نفس العظم».

يلجأ جان جينيه في هذا النص - الذي جاءت ترجمته في ٤٠ صفحة من القطـــع الصـــغير- إلى العديـــد من الأشكال الأدبية، فهناك السرد، والحوار، وتوظيف الأسطورة، كما تظهر نماذج اجتماعية (المومسات)، وعناصر بشرية (العـــربي البئـــيس في أحد مقاهي باريس، والياباني) وبيئات مدينية (المواخير)، وأنـــواع مخـــتلفة مـــن الشخصيات (فريدريك الثاني وموزار)؛ فغير الكاتب والـــنحات اللذيـــن يـــدور بينهما عدد من الحوارات، هناك جان بول سارتر صـــاحب الكتاب الشهير «القديس جينيه: ممثلا وشهيدا»، الذي يذكر محمد برادة — في كلمته النقدية العميقة التي عقب بها على نص جينيه: «جذرية جان جونيه» — أن جينيه اعترف بأن هذا الكتاب قد عراه ودفعه إلى إعادة النظر في علاقته بالأدب.

وطـــوال الوقت يقرأ الكاتب وجوه الأشخاص والأشياء ثم يذهب إلى ما وراء الوجوه واللحظة الراهنة ليقول: «إن جياكوميتي لا يعمل من أجل معاصريه، ولا من أجل الأجيال المقبلة: آخر الأمر، هو يصنع تماثيل تفتن الموتى».

وكـــثيرة هـــي الكلمات التي تبادلها الكاتب والنحات؛ منها هذا الحوار القصير المشحون بالدلالات:

«أقول لجياكوميتي:

أنا — لابد أن يكون القلب جد معلق لكي يحتفظ أحد في بيته بتمثال لك.

هو — لماذا ؟

أتردد في الإجابة. عبارتي ستجعله يسخر مني.

أنا — واحد من تماثيلك في غرفة، والغرفة تصير معبدا.

يبدو محيراً بعض الشيء.

هو — وهل تظن أن ذلك حسن ؟

أنا — لا أدري. وأنت، هل تظن أن ذلك حسن ؟

الكـــتفان بالأخص، وصدر اثنين من التماثيل، لها هشاشة هيكل عظمي، هـــيكل يـــنفرط إذا مـــا لمسه أحد. انحناءة الكتف — مفصل الذراع — جد شـــهية... (أعتذر، ولكن) هي شهية بالقوة. ألمس الكتف وأغمض العينين: لا أســـتطيع أن أصف سعادة أصابعي. أولا، إنها تلمس البرونز لأول مرة. ثم، إن أحدا قويا يدلها ويطمئنها)).

وبقدر ثراء الشكل في هذا النص نلقى ثراء في الآراء والأفكار التي يغلب عليها الطـــابع الـــذاتي. ولا شـــك أن هـــذه الخاصية في نص جينيه - الثراء في الشكل والمضمون معا — هي التي دفعت مترجمه الناقد محمد برادة أن ينقله ليثري به المكتبة العربـــية على الرغم من صغر حجمه. يقول الدكتور برادة: ((في هذا النص، سيجد القـــارئ تحلـــيلا عميقا لمفهوم الإبداع، سواء كان في الرسم أو الأدب، حيث إن جونـــيه يـــربطه بذلـــك الجرح السري، اللامرئي الذي يميز بين الكائنات، ويجعل اكتشاف ذلك الجرح من لدن المبدع هو المنطلق لبناء رؤيته وعالمه.

مـــن هنا، لا يكون الإبداع ظرفيا، ولكنه يتولد من الأشياء وعلائقها ليذهب إلى ما هو أبعد، ولا يكون الالتزام مقتصرا على قضية، بل متصل بما هو إنساني)).

ربمـــا لهذا السبب كان قرار الدكتور برادة إعطاء هذا النص — في صورته العربـــية — عـــنوان «الجـــرح الســـري»؛ فعنوان الكتاب في أصله الفرنسي L`atelier d`Alberto Giacometti (مرسم ألبرتو جياكوميتي). يقول جينيه في الفقرة الثالثة من كتابه:

«لـــيس لـــلجمال أصل آخر سوى الجرح المتفرد، المختلف بالنسبة لكل واحـــد، المختبئ أو المرئي، الذي يكنه كل إنسان في نفسه ويحفظه في داخله، ويرتد إليه حينما يريد مغادرة العالم إلى عزلة مؤقتة إلا أنها عميقة.

هناك، إذن، فرق كبير بين هذا الفن وبين ما يسمى البؤسوية. ويبدو لي أن فن جياكوميتي، يريد اكتشاف هذا الجرح السري عند كل الكائنات وحتى في كل الأشياء، لكي يضيئها» (ص٤).

ينقل هربرت ريد — في كتابه «النحت الحديث» (الترجمة العربية) — عن جياكومـــيتي قوله: «أنا أدور في الفراغ، وفي ضوء النهار الساطع أتأمل الفضاء والـــنجوم التي تسبح في السائل الفضي من حولي.. مرة بعد أخرى أجد نفسي مأخوذا ببنائيات تسرني، تلك التي تعيش فوق واقعها: القصر الجميل، الأرضية المرصـــوفة، الأسود والأبيض والأحمر تحت قدمي، والأعمدة المحلقة والسقف المبتسم من الهواء، والميكانيكيات القديمة التي لا نفع فيها... ما إن يشيد الشيء حـــتى أرى فيه الحقائق، التي هزتني عميقا، متغيرة وفي غير مواضعها، وغالبا ما يكون ذلك دون إدراك مني؛ أشكالا أشعر أنها قريبة مني جدا، ولكن دون أن أستطيع أن أعرف ما هي، وهذا ما يجعلها جميعا أكثر إقلاقا لي».

هذه الكلمات قالها جياكوميتي بعدما أنجز أكثر أعماله سريالية «القصر في الـــرابعة فجرا» سنة ١٩٣٢ — ١٩٣٣، وبعد ثلاثين سنة في حوار مع جينيه

«يتحدث بصوت أجش، يبدو كأنه يختار، عن تذوق، النبرات والكلمات الأكثر قربا من المحادثة اليومية. كأنه صانع براميل.

هو — لقد رأيتها وهي في الجبس... تتذكرها عندما كانت في الجبس ؟

أنا — نعم.

هو — هل تظن أنها تخسر بوجودها في البرونز ؟

أنا — لا. أبدا.

هو — أتظن أنها تربح ؟».

إنه القلق نفسه الذي يساور الفنان دائما، ولا يتيح له الهدوء أو الاطمئنان مهما يكن قد بلغ درجة عالية من الخبرة والتمكن والقدرة الخارقة على الخلق والإبداع. ويعلق جان جينيه في فقرة ختامية:

«يظهر لي أن جياكوميتي عندما يتصدى للأشياء، فإن عينه ثم قلمه الرصاصي يتخليان عن كل ترصد مسبق دنيء. إنه يرفض أن يضع — بدعوى إضفاء النبل أو الخساسة، حسب الموضة الراهنة — على الشيء المرسوم، أقل مسحة إنسانية ولو كانت هشة، قاسية أو متوترة».

وفي النهاية فإن هذا النوع من النصوص يدعو قارئه لمعاودة قراءته وتأمله مع تأمل الصور الفوتوغرافية، التي تتخلله، لأعمال جياكوميتي بعدسة إرنست شيديجر.

المحتويات

القسم الأول

حول بعض الأفكار الشائعة عن تاريخ الثقافة العربية ٥٧
اللغة وجدلية الحوار بين الذات والآخر ٦٩
رفاعة الطهطاوي المترجم: الفعل والدلالة ٧٩
بين إدوارد سعيد ومحمود شاكر !! ٩٧
الجمهورية العالمية للآداب ١٠٣
الاستشراق والمستشرقون بين نجيب العقيقي وعبد الرحمن بدوي ١١٧
النقد الحضاري ١٣٥

القسم الثاني

بين القص العربي والإطلالة على أدب الآخر ١٥٣
تجليات الآخر في القصة القصيرة ١٦١
الحوار بين الكلمة والصورة ١٦٩